Plato's Phaedon.

Eine Reihe von Betrachtungen

zur Erklärung und Beurtheilung des Gesprächs

von

Albert Bischoff.

Erlangen 1866.

Verlag von Andreas Deichert.

Druck von E. Th. Jacob in Erlangen.

Eintheilung.

Widmung.

Diese kleine Schrift ist gewidmet erstens den ehrwürdigen Forschern auf dem Gebiet der klassischen Alterthumskunde, insonderheit den Kennern der platonischen Philosophie, zum Dank für vielfache Belehrung und als Scherflein zur Bereicherung derjenigen Wissenschaft, welche dafür bekannt ist, daß sie auch das Kleine nicht gering achtet.

Diese Schrift ist gewidmet zweitens jüngeren Lesern des Plato, welche bei der Lektüre des Phaedon eine Unterstützung wünschen, doch eine solche, die ihnen das Verständnis nicht erschwert sondern erleichtert, also frei ist von aller entbehrlichen Gelehrsamkeit, nur nicht so, daß alle Gründlichkeit aufhört.

Diese Schrift ist gewidmet drittens allen denjenigen unter den Gebildeten überhaupt, welche entweder Freunde der platonischen Philosophie sind und durch den Einwand, daß ja keine der bisherigen Philosophieen die absolute Wahrheit enthalte, sich nicht einschüchtern lassen in der Hoffnung, in diesem Studium immerhin noch einigen Gewinn zu finden, oder welche die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele für wichtig genug halten, um jeden Beitrag zu deren Lösung, wie

anspruchslos er auch auftrete, und wie weit er auch noch von der vollständigen Entscheidung entfernt sei, doch als nicht unwillkommen zu betrachten.

Warum aber diese Schrift grade so und nicht anders beschaffen, warum dieses und jenes so und nicht anders eingerichtet ist, was der Verfasser benützt und wie er gearbeitet, darüber wäre Vieles zur Rechtfertigung und Entschuldigung zu sagen, kann aber zuletzt doch nichts gesagt werden, was zur Rechtfertigung hinreicht, wenn diese nicht die Schrift selbst zu geben vermag. Da also jede solche Bemerkung überflüssig, da auch ein Lob des Sokrates oder Plato's und seiner Philosophie hier nicht am Ort ist, weil dies aussehen würde, als wollte sich damit diese Schrift nur selbst empfehlen, so hat der Verfasser an den gebildeten jedoch ungelehrten Leser nur noch die Bitte, wenn ihm etwa diese Schrift nicht gefallen sollte, seinen Verdruß nicht den Plato selbst entgelten zu lassen und auf keinen Fall diesem ganz und für immer den Rücken zu kehren, vielmehr den Plato immer und immer wieder zu lesen, wodurch er gewiß an seinen Schriften Gefallen finden und eine mächtige Förderung an sich erfahren wird. — Doch, wenn's gefällig ist, zur Sache!

I. Zusammenhängende Inhaltserklärung.

Man kann eine Schrift, wie diejenige, der die folgende Betrachtung gilt, auf eine doppelte Weise erklären. Die eine Weise kann man die synthetische, die andere die analytische nennen. Geht man den ersteren Weg, so handelt es sich vor allem darum, den Grundgedanken aufzusuchen und dann aus diesem alles Einzelne zu erklären. Letzteres bildet die Probe, welche, wenn sie gelingt, den Beweis liefert, daß der Grundgedanke richtig erfaßt war. Vollständige Bekanntschaft mit dem Gegenstand wird dabei natürlich vorausgesetzt. Der analytische Weg ist der umgekehrte; erst aus der Untersuchung aller einzelnen Theile wird die Spitze, in welche sämmtliche einzelne Glieder zusammenlaufen, erkannt. Beide Betrachtungsarten haben ihre Vorzüge. Der Erklärer muß jedenfalls für sich zuerst den letzteren Weg gehen. Aber dem Leser, könnte man denken, namentlich wenn er doch schon einige Bekanntschaft mit dem Gegenstand besitze, sei dieser Weg zu ersparen; dadurch daß man ihm sogleich den richtigen Gesichtspunkt angibt, wird es ihm leicht, alles Einzelne sofort zu verstehen und den Plan des Ganzen zu überschauen. Bequemer mag diese Erklärungsart allerdings sein; sicherer aber ist in jedem Fall die andere. Wenn über den Grundgedanken eines Buches im Voraus gehandelt wird, so läßt sich der Leser leicht von diesem so sehr einnehmen daß die Freiheit seines Urtheils für das Folgende nicht hinreichend gewahrt bleibt. Es darf aber dem Erklärer

nicht darum zu thun sein, den Leser vor allen Dingen für seine Ansicht zu gewinnen, sondern nur, ihn zur eignen Prüfung anzuregen; nur dadurch wird der Sache, an welcher doch allein gelegen ist, genützt. Somit bleiben alle diese Fragen, die man sonst vor der Erklärung der Schrift eines alten Autors abzuhandeln pflegt, vor der Hand hier außer Betracht. An der Aechtheit des Phaedon ist kein Grund zu zweifeln; sie ist so gut wie die irgend einer andern Schrift durch äußre (das gewichtigste Zeugnis des Aristoteles Metaph. I, 9, 991, BB. *ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτως λέγεται ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστὶν* und Metaph, XIII, 5, 1080 A, 2, ferner de gener. et corr. II, 9, 335 B, 32) wie durch innere Gründe verbürgt. Das einzige aus Misverstand entstandne Bedenken (auf Grund eines Epigramms, wornach Panaetius den Phaedon für unächt hielt, wogegen aber schon Cicero Zeugnis gibt, der einerseits den Phaedon für entschieden platonisch hielt, andrerseits auch mit den Ansichten des Panaetius sowohl bekannt war, daß er dessen Widerspruch gegen Plato's Unsterblichkeitslehre ausdrücklich erwähnt, wobei er jenen Umstand sicherlich nicht verschwiegen haben würde) ist schon von Andern (Socher) auf sein Nichts zurückgeführt worden. Die Zeit der Abfassung, d. h. die wahrscheinliche Stelle, die unser Gespräch in der Reihe der platonischen Schriften einnimmt, kann durch äußre Gründe nicht bestimmt werden, so daß diese Frage die Erörterung des Inhalts und Zwecks voraussetzt. Nicht einmal eine Charakteristik der in unserm Gespräch vorkommenden Personen kann hier am Orte sein. Wie wäre es auch nöthig, die Person des Sokrates zu charakterisiren, dessen Züge jedem, der nur einige platonische Gespräche gelesen, unvergessen sein müssen, und wie wäre es möglich, da eine vollständige Zeichnung dieses Mannes die ganze Geschichte seines Lebens und seiner Philosophie und die Kenntnis

und Untersuchung aller platonischen Gespräche bei dem Leser voraussetzen würde! Alles dasjenige, was zum Verständnis im Einzelnen und im Ganzen nothwendig ist, wird an seinem Ort bemerkt werden. Wir wenden uns daher sogleich zu dem Gespräch selbst.

Wie die meisten platonischen Schriften, so trägt auch unser Gespräch in vielen Ausgaben noch die zweite Ueberschrift περὶ ψυχῆς (Diog. Laert. III, 58, auch ep. Plat. XIII). Allein, wie die meisten dieser zweiten Ueberschriften ihren späteren Ursprung leicht verrathen (man sehe F. A. Wolf zu Plato's Gastmahl S. XXXV), so hat auch diese keinen Anspruch auf Anerkennung. Noch weniger hat der Zusatz ἠθικός zu bedeuten, welcher die Klasse von Dialogen bezeichnen soll, in welche dieses Gespräch zu setzen sei, — bekanntlich eine ganz willkürliche Erfindung der alten Grammatiker, welche sich darin gefielen, eine Menge solcher Eintheilungen und Namen aufzustellen.

Blicken wir nun auf den Anfang des Gesprächs, so sehen wir, daß uns Plato nicht unmittelbar an der letzten Unterredung des Sokrates mit seinen Freunden und Schülern theilnehmen, sondern uns nur bei einem Bericht darüber zuhören läßt, und daß er diesen Bericht dem „Sokratiker" Phaedon (wie ihn Cicero nennt de nat. de. I, 33) in den Mund legt. Auf die Frage, warum Plato das Gespräch nicht unmittelbar dem Leser vorführt, wird von den Erklärern dieses Umstandes (Steinhart *), Susemihl **) mit Recht geantwortet, daß dies der größeren mimischen Lebendigkeit halber geschehe, und um dem Gespräch eine idealere Färbung zu geben. Das Erste will sagen, daß hier, wo es darauf ankam, die Personen nicht blos redend, sondern auch handelnd auftreten

*) Platons WW. von Müller u. Steinh. IV.

**) genet. Entwickelung der plat. Philos. z. d. St.

zu lassen, dies nur dadurch erreicht werden konnte, daß das erste oder Hauptgespräch in ein zweites gleichsam eingerahmt wurde, in welchem der Antheil, die Bewegung der dem Hauptgespräch beiwohnenden Personen und der in ihnen hervorgebrachte Eindruck veranschaulicht werden konnte. Das Zweite will sagen, daß, wie alles in die Ferne Gerückte uns wie ein Verklärtes, Vergeistigtes erscheint, so auch Plato eben dieses erreichen wollte; wobei wir nur noch hinzusetzen wollen, daß dieses bei unserm Gespräch grade darum so nothwendig war, damit der übermächtige Eindruck durch diese Vermittelung gemildert wurde. Denn wenn das Gespräch auch in dieser Form noch immer einen überwältigenden Eindruck macht, wie erschütternd mußte die unmittelbare Theilnahme wirken! Wie der ächte Dramatiker das Erschütterndste nicht unmittelbar auf der Bühne geschehen läßt, ebenso thut auch Plato, und erreicht damit dasselbe wie der Dichter, nämlich daß der Zuschauer oder Hörer, durch das Gehörte ergriffen, dasjenige sich noch dazu denkt, was der Künstler doch niemals natürlich und ideal zugleich hätte vorstellen können. Nächstdem mag Plato dadurch haben andeuten wollen, daß er es auf eine völlig historische Darstellung nicht abgesehen habe, worauf vielleicht auch die Erwähnung seiner eignen Abwesenheit abzielt.

Wer war aber der Phaedon, den Plato zum Berichterstatter gemacht hat? Was wir von ihm wissen, ist, daß er, aus Elis herstammte, mit dem Sokrates innig befreundet (durch dessen Vermittlung er aus der Gefangenschaft befreit wurde, Diog. L. II, 105), ja ein Liebling des Sokrates war, wie er selbst gesteht (p. 89, 6: *εἰώθει γὰρ, ὁπότε τύχοι, παίζειν μου εἰς τὰς τρίχας*), später der Stifter einer philosophischen (der sog. Elischen) Schule geworden ist und (nach Diog. L.) selbst mehrere sokratische Dialoge geschrieben hat. Auf die

Frage aber, warum Plato grade ihm den Bericht über die letzte Unterredung des Sokrates in den Mund gelegt habe, ist von den Erklärern mit Recht gezeigt worden, daß weder der aus dem Gastmahl bekannte Apollodorus noch Krito die geeigneten Personen waren, über ein Gespräch zu berichten, an dem sie zwar beide, der eine als leidenschaftlicher, der andere als treuer biedrer Freund des Sokrates, lebendigen Antheil genommen, dessen höchsten und spekulativsten Entwickelungen aber zu folgen sie beide nicht im Stande waren. Während nun die beiden bedeutendsten Mitunterredner, Simmias und Kebes, mehr nur verstandesmäßige Naturen waren und mit Sokrates in einem mehr wissenschaftlichen als freundschaftlichen Verhältnis standen, welches sie ebenfalls zur Rolle eines Berichterstatters nicht geeignet erscheinen ließ, war Phaedon der einzige, der beides in sich vereinigte. Indem wir dieser Erklärung vollkommen zustimmen, wollen wir nur noch daran erinnern, daß die meisten Zeugen der letzten Unterredung des Sokrates Athener waren. So Apollodorus, Kriton, Kritobulus, Hermogenes, Epigenes, Aeschines, Anstisthenes, Ktesippus, Menexenus. Diese konnten als Landsleute leichter parteiisch erscheinen, während die Erzählung im Mund eines Fremden offenbar an Autorität gewinnen mußte. Die beiden Thebaner aber, Simmias und Kebes, waren selbst zuviel am Gespräch betheiligt, weshalb sich der Bericht besser für einen Andern schickte, der dem Gespräch als ganz vorurtheilsfreier Zuhörer beigewohnt hatte. Euklid von Megara war Stifter einer eignen Schule, so daß ihn Plato nicht zum Herold seiner spekulativsten Gedanken machen konnte. Zudem war dieser, wie auch Terpsion, nicht so fern von Athen zu Hause, als daß nicht dort das Ende des Sokrates ohnehin bekannt genug gewesen wäre. Aus allen diesen Gründen paßte Phaedon am besten zum Erzähler, weil er kein Lands-

mann des Sokrates, bei der Unterredung selbst unbetheiligt, dem Sokrates innig befreundet und seine Gedanken zu fassen und wiederzugeben befähigt war. Ob Plato bei der Wahl dieses Mannes zum Berichterstatter noch die Nebenabsicht gehabt, durch die an Phaedon gerichteten Worte gegen die Misologie (p. 89, D.) eine Warnung auszusprechen, welche auf die aus der elischen hervorgegangne und dem Skepticismus zugeneigte eretrische Schule (des Menedemus) zielte, lassen wir, ohne es gradezu zu bestreiten, dahingestellt. In keinem Fall kann dieser Grund für Plato bestimmend gewesen sein, dem Phaedon die Rolle des Berichterstatters zuzutheilen, da ja jene Warnung auch ohne dieses an ihn gerichtet werden konnte.

Derjenige, dem Phaedon berichtet, ist Echekrates aus Phlius, wahrscheinlich ein Anhänger der pythagoreischen Schule, wie wenigstens daraus zu schließen ist, daß in Phlius die Lehre dieser Schule viele Anhänger hatte, und daß von Diog. L. ein Pythagoreer dieses Namens erwähnt wird. Ob dadurch, daß ein Sokratiker einem Pythagoreer dieses unser Gespräch erzählt, die darin vollzogne Verschmelzung des sokratischplatonischen Geistes mit dem pythagoreischen dargestellt werden soll, wie Steinhart will, wollen wir ebensowenig entscheiden, wie dessen soeben angeführte Vermuthung; doch scheint diese Annahme deshalb überflüßig, weil dasselbe, was Steinhart hierin sehen will, ohnehin schon in der Unterredung des Sokrates mit Simmias und Kebes und in der Anführung des Philolaus ausgedrückt ist. Man müßte denn annehmen wollen, daß das im Gespräch Durchgeführte schon in der Einrahmung (um diesen, wie es scheint, einmal üblichen Ausdruck zu brauchen) vorbildlich angedeutet werden solle, was jedoch unnöthig ist, da Plato zur Erreichung einer Absicht kaum soviele Mittel in Bewegung gesetzt haben wird. Es genügt für uns, dabei

stehen zu bleiben, daß Echekrates aller Wahrscheinlichkeit nach ein Mann gewesen ist, der genug philosophische Bildung besaß, um die ihm mitgetheilte Unterredung zu verstehen, und einer Schule angehörte, die der sokratisch platonischen Philosophie nicht feindlich entgegenstand und doch wiederum auch verschieden genug von ihr war, daß er das ihm Berichtete mit Interesse hören und dadurch seine eignen Ansichten berichtigen konnte. Daß aber beide, Berichterstatter und Zuhörer, philosophisch gebildete Männer sind, dies ist bezeichnend für Plato und den Charakter seiner Philosophie überhaupt, der ein Gespräch wie dieses nicht vor ungeweihten Ohren führen lassen wollte, der überhaupt nicht wie Sokrates den ersten besten vom Markte mit sich nahm, sondern nur befähigten Schülern und Freunden das Heiligthum seiner Philosophie öffnete. — Daraus, daß Echekrates ein Phliasier war, und daß im Anfang dieses Gesprächs des geringen Verkehrs zwischen Athen und jener Stadt gedacht wird, weshalb Echekrates bisher noch keine genaueren Nachrichten vom Tod des Sokrates gehört habe, geht hervor, daß Phlius der Ort der Unterredung ist. Diese konnte weder in Athen noch in einer andern Stadt vorgehen, da in beiden Fällen jene Bemerkung des Echekrates, daß selten Athener nach Phlius und Phliasier nach Athen kommen, keinen Sinn hätte.

Nach diesen Vorbemerkungen hindert nichts mehr, mit der Betrachtung des Gesprächs anzufangen. Wir wollen diese, da eine Erklärung ohne Inhaltsangabe doch nicht wohl verständlich genug ist, eine fortlaufende Inhaltsangabe aber zu lange aufhält und Einzelnes daraus doch bei der Erklärung wiederholt werden muß, so einrichten, daß wir der Inhaltsangabe eines Abschnitts sogleich die Erklärung, unserm Zweck gemäß meist blos eine sachliche, folgen lassen. Die Inhaltsangabe wird meist nicht anders als mit Plato's eignen Worten aus-

zudrücken sein. Wenn daher im Folgenden vielfach wörtliche Uebersetzung eintritt, so ist doch die Absicht nicht, eine Uebersetzung zu geben, die besser sein soll, als diejenigen, die wir schon besitzen; die Absicht ist überhaupt nicht, eine Uebersetzung zu geben, sondern nur eine Inhaltsangabe, welche aber eben das, was sie soll, besser erreichen wird, wenn sie sich einer Uebersetzung nähert, als wenn sie im Ton allgemeiner Umschreibung bleibt.

Erster Abschnitt des Eingangs — p. 59, C.

Echekrates fragt den Phaedon, ob er selbst zugegen gewesen sei beim Ende des Sokrates oder nur von einem Andern davon gehört, und bittet ihn dann, zu erzählen, was der Mann vor seinem Tod gesprochen und wie er gestorben, denn er habe wegen des geringen Verkehrs zwischen Athen und Phlius nichts davon gehört, als eben dieses, daß Sokrates den Giftbecher getrunken. Von dem Proceß zwar und von der Verurtheilung wisse er, aber darüber habe er sich gewundert, daß die Vollstreckung des Urtheils so spät nach dessen Ausspruch erst stattgefunden. Hierauf erklärt Phaedon diesen Umstand, indem er erzählt, daß Tags vor der Verurtheilung das Schiff, welches die Athener jährlich nach Delos schicken, bekränzt worden sei. Dies geschehe nämlich, sagte er zur Erläuterung dieses Umstandes für seinen mit den Athenischen Gebräuchen unbekannten Gastfreund, zum Andenken an jene Rettungsthat des Theseus, womit dieser die Athener von dem Kretischen Tribut befreite; dafür schicken jährlich die Athener einen Festzug dem Apollo zu Ehren nach Delos. Und in dieser Zeit, von dem Tage an, an welchem das Schiff bekränzt wird, bis zur Rückkehr des Zugs, müsse die Stadt rein bleiben von Blut und dürfe keine Hinrichtung stattfinden, — was zuweilen bei widrigen Winden ziemlich lange Zeit daure. Da nun das

Schiff grade am Tag vor der Verurtheilung des Sokrates bekränzt worden sei, so sei so lange Zeit bis zur Vollziehung des Urtheils verflossen. —

Hier bemerken wir vorerst, daß, wenn wir sonst keine Beweise für die Aechtheit der Apologie und des Kriton hätten, dieser Anfang des Phaedon dafür gelten könnte, da hier alles den Proceß und die Verurtheilung des Sokrates Angehende ausdrücklich ausgeschlossen wird, während sich Plato, wenn er dessen sonst nirgends Erwähnung gethan, hier wohl kaum enthalten haben würde, hierüber wenigstens Einiges vorauszuschicken. Wenn nun aber alles die Verurtheilung Betreffende absichtlich ausgeschieden ist, warum macht Plato den Anfang grade damit, daß er den Umstand, welcher die Verzögerung der Hinrichtung veranlaßt, so ausführlich darlegt und die religiöse Festfeier mit solcher Umständlichkeit schildert? Man kann allerdings nicht sagen, daß Plato dieses that, um damit das, was im Folgenden gesagt wird, zu begründen, nämlich daß Sokrates mit seinen Freunden noch oft zusammen gewesen sei. Denn Plato hatte ja blos vor, die Unterredung des letzten Tages zu schildern; soviel Zeit aber, als zu dieser nöthig, mußte wohl in jedem Fall noch vor der Urtheilsvollstreckung vergehen, so daß hiefür die Erwähnung jenes Umstandes nicht nöthig gewesen wäre. Man hat daher gesagt (so Rettig und Susemihl), mit diesem Anfang habe Plato vorläufig das Folgende motiviren wollen, worin Sokrates seine nahe Beziehung zu Apollo ausspricht, dessen Diener er sei und von dem er die Prophetengabe habe, vermöge deren er gleich den Schwänen noch vor seinem Tode singe, um so (durch die im Gesang sich kundgebende Freude) ein redendes Zeugniß für die Unsterblichkeit der Seele abzulegen. Man hat ferner gesagt (Susemihl), dieser Zeitraum zwischen Verurtheilung und Hinrichtung sei anzusehen als ein Zwischenzustand zwischen Leben und

Tod, eine Zeit, die dem Sokrates durch göttliche Veranstaltung geschenkt worden sei, um dem frommen Manne einen Vorschmack von einer Verklärung zu geben, welche sonst erst den Verstorbenen zu theil zu werden pflege. Ersteres ist richtig, aber nicht genügend, da das, was Sokrates von seiner Beziehung zu Apollo sagt, schon durch sich selbst klar ist und wenigstens einer so ausführlichen Darstellung jener religiösen Festfeier nicht bedarf, für das Zweite vermissen wir den Beweis, da von einer göttlichen Veranstaltung überall nicht die Rede ist, eine solche vielmehr eher der Theologie des Sokrates und des Plato widerstreitet. Einfacher wird folgende Erklärung sein. Es war ein F e s t, welches dem Tod des Sokrates vorherging und seine Hinrichtung verzögerte; hiemit wird schon angedeutet und der Leser soll schon eine Ahnung davon erhalten, daß der Tod für diesen Mann kein Unglück ist, sondern ein freudiges Ereigniß. Es war ein Fest des G o t t e s A p o l l o, und Sokrates stand als Diener des Gottes, indem er die höchste der Musenkünste ausübte, die Philosophie, und den delphischen Spruch *γνῶθι σεαυτόν* wie kein Andrer zum Princip seines ganzen Lebens und Philosophirens machte, in einer ganz besonders nahen Beziehung zu diesem Gott, also mußte dieses Fest ihm auch ganz besonders gelten und ihm den Tod zu einem festlichen Ereigniß machen; es mußte ihm eine Bürgschaft sein, daß, wie sein Leben kein Leben war ohne Zusammenhang mit dem Göttlichen, so insbesondre der Tod ihn in einen noch engeren Zusammenhang mit den Göttern bringen werde, und da es ein Fest des Apollo war, daß durch seinen durch das Zusammentreffen mit diesem Fest verherrlichten Tod das ganze Streben und Ringen seines Lebens, das Streben nach Weisheit erst seine höchste Erfüllung finden werde. Es war drittens ein Fest, welches überhaupt für alle zum T o d V e r u r t h e i l t e n eine, wenn auch nur kurze,

Verlängerung und Fortdauer des Lebens veranlaßte; liegt darin nicht die Andeutung, daß das Ereigniß, dem Sokrates entgegengeht, für ihn die ewige Fortdauer und die Vollendung des Lebens mit sich bringen werde? — Um also diesen Gedanken im Leser zu erwecken, daß der Tod für Sokrates ein festliches Ereigniß gewesen sei, dazu läßt Plato seinen Phaedon mit der Schilderung jener religiösen Festfeier den Anfang machen.

Nachdem Echekrates erfahren, wie es gekommen, daß die Urtheilsvollstreckung so spät erfolgt sei, möchte er hören, was Sokrates vorher noch geredet und gethan und ob seine Freunde noch bei ihm gewesen seien.

Zweiter Abschnitt des Eingangs. p. 58 C.—59.

Phaedon verspricht auf die Frage des Echekrates, was denn vor dem Ende des Sokrates noch gethan und geredet worden, und ob seine Freunde noch bei ihm gewesen seien und welche —, dies alles zu erzählen; denn, sagt er, er wisse sich selbst nichts Angenehmeres als des Sokrates zu gedenken. Einen gar wunderbaren Eindruck habe das letzte Beisammensein mit Sokrates auf ihn gemacht. Nicht Mitleid habe ihn ergriffen, wie doch sonst beim Tod eines nahestehenden Mannes zu erwarten sei, denn glücklich sei jener Mann ihm erschienen. Auch sei es ihm vorgekommen, als gehe dieser Mann nicht ohne göttliche Fügung (ἄνευ θείας μοίρας) in die Unterwelt, sondern als werde und müsse er auch dort glücklich sein. Darum habe er nicht Mitleid und Schmerz gefühlt, aber auch nicht Lust und Freude, wie sonst, sondern eine gar wunderbare Stimmung, halb Freude, halb Trauer, habe sich seiner und aller Anwesenden bemächtigt, so daß sie bald lachen, bald weinen mußten.

Hat uns der Künstler Plato — denn als solchen haben wir ihn hier vor uns — schon im ersten Abschnitt

des Eingangs ahnen lassen, daß das Ereigniß, welches die Grundlage des folgenden Gesprächs bildet, ein festliches sei, so zeigt er uns nun näher, welcher Art dasselbe gewesen sei, durch den Eindruck, den es auf den Erzähler, wie auf alle Anwesende gemacht. Dieser Eindruck war gleichweit entfernt von gewöhnlicher Lust wie von gewöhnlichem Schmerz, sondern bestund in einer ebenso ernsten als freudigen Bewegung des Gemüths, in einem so tiefen und zugleich so erhabenen und feierlichen Gefühl, daß keine der gewöhnlichen Empfindungen damit zu vergleichen ist. Der blose Anblick des sterbenden Weisen nämlich erhob die Anwesenden zu dem Gedanken, daß der Tod für diesen Mann der Uebergang zu einem höheren Dasein sei, das sich zu dem gegenwärtigen verhalte wie jene außerordentlichen Empfindungen zu gewöhnlicher Lust und Trauer. Es folgt nun noch ein drittes Merkmal zur Darstellung des Charakters dieses großartigen Ereignisses, die Aufzählung der anwesenden Freunde und Schüler.

Dritter Abschnitt des Eingangs. p. 59 — 59 C.

Indem nämlich Phaedon soeben schon bemerkt hatte, daß nicht blos er selbst, sondern alle Anwesenden diesen Eindruck empfangen hätten, führt ihn dieses darauf, dem Echekrates, der schon vorher darnach gefragt, alle Theilnehmer an des Sokrates letzter Unterredung zu nennen. Die Männer, deren Namen nun folgen (Apollodorus, Kriton, Kritobulos, Hermogenes, Epigenes, Aeschines, Anstisthenes, Ktesippus, Menexenus) sind meist aus platonischen Gesprächen oder sonst bekannt. *Πλάτων δὲ, οἶμαι, ἠσθένει.* Dies ist bekanntlich die einzige Stelle (wenn wir von der Apologie absehen, wo eine kurze Erwähnung unumgänglich war), wo Plato sich selbst nennt. Die Vermuthung, zu welcher diese Stelle Anlaß

gegeben hat, daß der Schmerz über das Schicksal seines Lehrers die Ursache von Plato's Krankheit gewesen, wollen wir als eine wohl aufzustellende, dem Charakter Plato's nicht widersprechende, erwähnen, ohne natürlich etwas darüber zu entscheiden. Daraus, daß Plato an dieser Stelle des Xenophon mit keinem Wort gedenkt, hat man schließen wollen, daß zwischen beiden Männern, Plato und Xenophon, ein feindseliges Verhältniß bestanden habe. Aber dagegen ist längst daran erinnert, daß Xenophon zu dieser Zeit auf seinem Feldzug in Asien war, somit nicht gegenwärtig sein konnte. Eine andre Frage freilich, deren Beantwortung jedoch nicht hieher gehört, ist die, warum Xenophon überhaupt in keinem platonischen Gespräch vorkommt. Doch kann auch diese Frage anders als in jenem Sinn entschieden werden. — Von Fremden waren anwesend Kebes und Simmias und Phaedondes von Theben, Euklid und Terpsion aus Megara. Die beiden Erstgenannten, deren Landsmann wohl auch der dritte gewesen ist, spielen bekanntlich als Vertreter der pythagoreischen Philosophie in unserm Gespräch eine hervorragende Rolle. Von den beiden Megarern ist Euklid als Stifter der megarischen Schule bekannt genug, Terpsion kommt im Theaetet vor, ebenfalls an der Seite des Euklides. — Abwesend aber waren Aristippus und Kleombrotus; sie sollen zu dieser Zeit in Aegina gewesen sein. Man schließt aus dieser Angabe, welcher kein Entschuldigungsgrund beigefügt ist, daß Aristippus, der bekannte Stifter der cyrenaischen Schule, der Vorläufer Epikurs, es für angenehmer gehalten habe, sinnlichen Zerstreuungen, zu denen in Aegina viel Gelegenheit geboten war, nachzugehen, als bei den letzten und, wie vorauszusehen war, ernsthaften Unterredungen eines sterbenden Mannes zugegen zu sein, — eine Annahme, welche jedenfalls viel Wahrscheinliches hat. Von dem neben ihm genannten Kleombrotus erzählt eine alte

Sage, daß er sich, nachdem er dieses Gespräch Plato's gelesen, in's Meer gestürzt habe (Cic. Tusc. I, 34). Dieses werden wohl, sagt Phaedon, so ziemlich alle gewesen sein.

Zuvörderst sei nur im Vorbeigehen bemerkt, daß dieses diejenige Stelle ist, aus welcher man am sichersten auf einen geschichtlichen Grund dieses unsres Gesprächs schließen kann, da wenigstens das, was Plato von sich und von Aristipp sagt, offenbar auf ein Faktum sich bezieht. Sodann aber ist es keine Frage, daß diese Aufzählung der Theilnehmer des Gesprächs an diesem Ort auch einen künstlerischen Zweck hat. Nachdem vorher der Eindruck geschildert war, den das Zusammensein mit Sokrates am letzten Tag auf seine Freunde gemacht, werden nun die Anwesenden aufgezählt. Wir sehen unter ihnen Männer von den verschiedensten Farben, von verschiedenen philosophischen Glaubensbekenntnissen, Sokratiker wie Aeschines und Phaedon selbst, den Cyniker Antisthenes, den Megariker Euklid, die Pythagoreer Simmias und Kebes. Nur solche, deren Lehre und Leben mit dem Charakter des platonischen Sokrates und seiner letzten Reden gradezu unverträglich sind (wie Aristippus), sind ausgeschlossen. Jene alle aber sammeln sich um Sokrates als ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt, ihr Haupt, ihren väterlichen Freund und Lehrer, sie alle sind und werden einig in der Bewunderung dieses Mannes und seiner Lehren. Indem Plato diese alle um den sterbenden Sokrates versammelt sein ließ, hat er dem schon vorhin besprochnen festlichen Charakter, den der Tod seines großen Lehrers hatte, noch den weiteren Zug hinzugefügt, daß aus Anlaß dieses Ereignisses die verschiedensten philosophischen Richtungen zur schönsten Harmonie sich vereinigten, womit er vielleicht zugleich andeuten wollte, daß in der in diesem Gespräch vorgetragnen Lehre von dem ewigen Leben der Seele die verschie-

densten philosophischen Systeme zusammenzutreffen bestimmt sind.

Wir können hier den Eingang als geschlossen betrachten. Andere lassen ihn bis p. 61. D. fortgehen. Allein, wenn wir natürlich auch nicht der Meinung sind, daß nun sofort die Haupthandlung beginne, so sehen wir doch, daß jetzt der Anfang mit etwas Neuem gemacht wird, weßwegen wir das Bisherige als Eingang betrachten dürfen. Und zwar kündigt sich dieser Abschnitt schon dadurch äußerlich an, daß wir nun nach wenigen Uebergangsworten zu Sokrates selbst ins Gefängniß eintreten. Die bisherige Scene wurde gleichsam vor herabgelassenem Vorhang gespielt. Jetzt wird uns der Blick in das innere Gemach geöffnet. Nur damit Niemand durch die Erinnerung an das Obige, wo gesagt war, daß Plato uns absichtlich nicht unmittelbar an der Handlung theilnehmen lasse, um den sonst allzuerschütternden Eindruck zu mildern, in dem so eben Gesagten einen Widerspruch mit dem Vorigen finde, sei bemerkt, daß Plato jene Absicht ja dennoch ausführt, indem wir in der That doch nur mittelbar, nämlich durch die Erzählung, an der Handlung theilnehmen. Da wir somit berechtigt sind, hier einen Abschnitt zu machen, so werfen wir einen Blick zurück, um den Inhalt des Eingangs zusammenzufassen. In diesem wurde dargestellt, daß der Tod des Sokrates schon durch die äußeren Umstände einen festlichen Charakter hatte, daß demgemäß auch der durch jenes Ereigniß auf die Gemüther aller Anwesenden hervorgebrachte Eindruck ein über alle gewöhnliche Empfindung erhabener und feierlicher war, und daß Männer der verschiedensten Denkungsart (nur die grundsätzlich und sittlich unvereinbaren Elemente ausgenommen) um den großen Sterbenden sich versammelten und in seiner Bewunderung einig wurden; womit denn zugleich in dem Leser die Ahnung erweckt werden soll, daß der

Tod für den wahren Philosophen überhaupt ein Fest ist, daß die Betrachtung des Todes als eines solchen, als der höchsten Vollendung des Lebens, eine über alle gewöhnlichen weitaus erhabene Empfindung erzeugt, und daß in dieser Betrachtung des Todes, d. h. in der Erkenntniß der Ewigkeit der Seele die verschiedensten Denkungsweisen sich zu einigen den Beruf haben.

Wir haben diese Auffassung des Todes schon bisher im Vorhof an den äußeren Umständen, an den Freunden des Philosophen, lernen sollen; jetzt soll dieselbe an Sokrates selbst, zu dem wir sogleich in das Innere geführt werden, sich bestätigen und fortbilden.

Einleitung von p. 59. C. — 61. D.

Echekrates fragt nochmals nach den gehaltenen Reden und Phaedon beginnt nun von vorn zu erzählen. Sie gingen, sagt er, nämlich er und die andern Freunde des Sokrates, schon an den vorhergehenden Tagen immer früh zum Gerichtshaus, wo sie warteten, bis das Gefängniß geöffnet wurde, dann traten sie ein zu Sokrates, bei dem sie den größten Theil des Tages zubrachten. (Mit dieser Uebergangsbemerkung will Plato vielleicht sagen, daß das Verständniß der von ihm in diesem Gespräch vorgetragenen Lehren eine längere Beschäftigung mit der Philosophie voraussetze, wie denn auch die Freunde des Sokrates schon vorher mit ihm hatten zusammen sein müssen, um seine letzten Reden verstehen zu können). Am letzten Tag nun waren sie früher zusammengekommen als gewöhnlich, da sie Tags zuvor gehört, daß das Schiff aus Delos angekommen sei, weshalb sie sich das Wort gegeben hatten, so früh als möglich an dem gewöhnlichen Ort sich zu versammeln. Als sie nun beisammen waren, kam der Thürsteher heraus und hieß sie warten und nicht eher hinein-

gehen als bis er sie rufe; denn die Elfe, sagte er, nehmen gerade dem Sokrates die Fesseln ab und kündigen ihm an, daß er heute den Tod zu erleiden habe. Nach kurzer Zeit gerufen, traten sie ein und trafen den Sokrates frei von den Banden, Xantippe aber („du kennst sie ja") mit dem Kind auf dem Arm neben ihm sitzend. Diese habe nun, wie sie jener ansichtig geworden, aufgeschrieen nach Weiberart und gerufen: o Sokrates, da kommen deine Freunde, dich zum letztenmal zu sprechen, und du sie. Sokrates aber gab dem Kriton einen Wink, daß er sie hinwegführen solle; worauf sie, noch fortjammernd und klagend, weggebracht wurde.

Zur richtigen Würdigung dieses letzten Umstandes hat Rettig mit Recht auf p. 117. D. verwiesen, wo Sokrates sagt *ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρὴ τελευτᾶν* und hinzufügt, daß er die Frauen gerade deshalb weggeschickt habe, *ἵνα μὴ τοιαῦτα πλημμελοῖεν.* Zugleich sehen wir hier aber allerdings, daß Sokrates, wenn er auch die Bande der Familie nicht verleugnete, wie denn zuletzt noch vor seinem Ende Weiber und Kinder zu ihm hereinkamen (p. 116. B. *καὶ ἠνέχθη παρ' αὐτὸν τὰ παιδία — καὶ αἱ οἰκεῖαι γυναῖκες ἀφίκοντο*), dennoch die Freundschaft für etwas Höheres achtete, so daß er seine letzten Stunden vornehmlich seinen Freunden widmen wollte, da er nur mit diesen Unterredungen führen konnte, wie sie seiner in diesen Stunden allein würdig waren. Eine Vernachläßigung der Familienpflichten von Seiten des Sokrates folgt also nicht aus dieser Stelle; offenbar ist aber dieses, daß ihm die geistige Verwandtschaft über die leibliche ging.

„Sokrates aber auf dem Lager sich aufrichtend, zog das Bein zusammen und, indem er mit der Hand daran rieb, sprach er: Wie seltsam ist es doch mit dem, was die Menschen das Angenehme nennen; denn wunderbar verhält es sich gegen das, welches ihm scheinbar ent-

gegengesetzt ist, das Schmerzliche, indem beide zugleich nie einem Menschen zu Theil werden; wenn aber ein Mensch das Eine sucht und empfindet, so muß er fast immer auch das Andere mit hinnehmen, indem beide gleichsam in Einer Spitze zusammengeknüpft sind. Und ich glaube, wenn Aesop darauf geachtet hätte, so hätte er eine Fabel daraus gemacht, wie Gott beide Dinge, die immer im Streit sind, habe versöhnen wollen, da er dies aber nicht gekonnt, ihre Enden mit einander verknüpft habe, so daß demjenigen, dem das Eine zukomme, dann auch das Andere werden müsse. So wenigstens ergeht es jetzt mir; da ich vorher am Bein den Schmerz von der Fessel hatte, so kommt mir nun darnach auch das Angenehme."

Haben wir im Eingang gleichsam wie im Vorspiel schon eine Andeutung davon erhalten, was es um den Tod des Sokrates gewesen sei, so sollen wir dies in der Einleitung oder im zweiten Eingang, d. h. in demjenigen Stück, welches der Haupthandlung vorangeht, an der Person des Philosophen selbst sehen. Das Erste, was wir bemerken, ist ein höchst einfacher und unscheinbarer Zug, woran sich dann alles Weitere ebenso leicht und einfach anknüpft. Wie Sokrates immer und überall von dem Gewöhnlichsten, zunächst Liegenden ausgeht, ebenso ist es auch hier, wo er eine in seiner Lage sehr natürliche Bewegung macht (die des Reibens am Bein) und diesen Umstand in seiner Weise zu einer sinnvollen Bemerkung benützt. Wir erinnern uns dabei mit Rettig an Asts schöne Deutung: Sokrates Erlösung aus dem Gefängniß ist ein Vorbild der Befreiung der Seele vom Körper, und die Lust, die er von den Fesseln befreit empfindet, ein Vorgefühl von der Seligkeit des Todes, wollen aber zugleich auch darauf aufmerksam machen, daß in dieser schlichten Bemerkung schon eine Hindeutung liegt auf den ersten Beweis vom Werden des Entgegen=

gesetzten aus dem Entgegengesetzten. Sodann aber fragt es sich, welche Bedeutung dieser Stelle im Ganzen zukommt. Wir werden nicht irren, wenn wir darauf antworten, Plato habe mit diesem kleinen Zug bewirken wollen, daß uns Sokrates sogleich beim ersten Anblick in einem Gefühl der Lust und Freude, wie ein von Fesseln befreiter, erscheine. Also vielmehr eine Steigerung des Lebens statt einer Abnahme zeigt sich an dem sterbenden Philosophen, wie wir aus dieser ersten Aeußerung desselben sehen. Eine zweite noch bedeutungsvollere Steigerung werden wir sogleich entdecken.

Sokrates hatte nämlich die Bemerkung gemacht, daß Aesop, wenn er diese stetige Verbindung von Lust und Leid beobachtet hätte, dieselbe gewiß in eine Fabel gebracht haben würde. Mit Bezug darauf nimmt Kebes das Wort und sagt, es hätten ihn schon Viele und neulich erst Euenus (ein Sophist und Dichter) nach den Gedichten gefragt, die Sokrates gemacht, nämlich nach den Fabeln des Aesop, die er in Verse gebracht und nach dem Lobgesang auf den Apollo, und wie es denn komme, daß er nun erst im Gefängniß Verse gemacht, da er dies sonst nie gethan; darüber möge ihm Sokrates Auskunft geben, damit er dem Euenus das nächstemal Rede stehen könne. Darauf antwortet ihm Sokrates, er solle dem Euenus sagen, er (Sokrates) habe dies nicht gethan, um als Nebenbuhler gegen Euenus aufzutreten, sondern vielmehr auf gewisse Träume hin, um zu sehen, was dieselben bedeuten, und um sein Gewissen zu reinigen, wenn dieselben vielleicht doch (*εἰ ἄρα πολλάκις*) den Sinn hätten, daß er diese Musenkunst treiben solle. Und nun erzählt Sokrates, daß ihm in seinem früheren Leben oftmals in verschiedenen Traumgesichten der Auftrag zugekommen sei, Musik zu treiben. Da er nun Philosophie, die höchste der Musenkünste, getrieben, so habe er gemeint, auf diese be-

ziehe sich der Traum, und die Aufforderung sei nur wie eine Ermunterung zu verstehen, so wie man Laufende anzutreiben pflege. Nun aber seit dem Urtheilsspruch habe er, da sich sein Tod durch das Fest verzögert, geglaubt, er müsse, wenn allenfalls doch in den Träumen die Aufforderung gelegen sei, die gewöhnliche Musik zu treiben, nicht ungehorsam sein, sondern dem Traum folgen und sein Gewissen reinigen. So habe er denn zuerst ein Gedicht auf den Gott gemacht, dem dieses Fest gewidmet sei, dann aber in der Erwägung, daß ein Dichter nicht blos vernünftige Reden, sondern Fabeln dichten müsse, er selbst aber nicht erfinderisch sei, die Fabeln des Aesop genommen und von diesen, welche ihm eben in die Hand gekommen, in Verse gebracht. — Dieses also sage dem Euenus mit einem Lebewohl, und, wenn er klug ist, soll er mir bald nachkommen. Ich aber gehe heute von hier, denn so befehlen es die Athener. Und auf die Frage des Kabes, wie das gemeint sei, da Euenus, so wie er ihn kenne, dieses kaum thun werde, fährt Sokrates fort: Ist Euenus nicht ein Philosoph? Nun denn, so wird er doch wollen und jeder, der ernstlich mit Philosophie sich abgibt. Indessen Gewalt wird er sich nicht anthun; denn das, sagen sie, sei nicht recht. Und damit ließ er seine Beine vom Lager auf die Erde und in dieser Stellung sprach er mit uns das Uebrige.

Hier erheben sich mehrere Fragen, einmal, warum es Träume sind, die den Sokrates zu seinen poetischen Spätlingsversuchen veranlaßt haben, sodann, warum er grade diese Gedichte gemacht, und was überhaupt von dem Umstand, daß Sokrates vor seinem Tod noch gedichtet habe, zu halten sei. Was das Erste anlangt, so darf man allerdings nicht, wie Rettig *) thut, diese Träume mit dem Daemonion verwechseln, wogegen schon

*) S. 8 seiner Schrift über Platos Phaedon.

die Hauptstelle spricht Apol. p. 31. D. in den Worten: ἀεὶ ἀποτρέπει με — προτρέπει δὲ οὔποτε. Dagegen mag man auf das Daemonion als auf etwas Verwandtes hinweisen und aus beidem den Glauben des Sokrates erkennen, daß die Götter bestimmend und bewegend auf den menschlichen Willen einwirken und daß es die Aufgabe des Weisen sei, ihrem Antrieb zu folgen, ja daß der Mensch das Beste, was er thue, nicht aus eigenem, sondern aus höherem Antrieb thue, und daß nur dieses Sache des Weisen sei, demselben nicht zu widerstreben. Aber warum sind es doch grade Träume, durch welche hier dem Sokrates der Wille der Götter kund wird? Vielleicht darf man, wenn eine Vermuthung zu wagen ist, hierin die Andeutung erblicken, daß die Seele, wie sie im Schlaf nicht zu sein aufhört, sondern im Traum lebendig sich erweist, so auch im Tod nicht untergeht, und daß sie, sowie sie im Traum besonders empfänglich ist, eine göttliche Stimme zu vernehmen, so erst im Tode geschickt und tauglich werde zur Gemeinschaft mit den Göttern. Daß Sokrates einen Lobgesang auf Apollo und dann Aesopische Fabeln gedichtet, davon erklärt sich das Erste leicht durch die äußeren Zeitumstände, wie durch innere Beweggründe, welche beide es ihm nahe legten, den Gott zu verherrlichen, dessen Dienst sein ganzes Leben gewidmet war, dem eben jetzt von seiner Vaterstadt ein Fest gefeiert wurde, und von welchem er durch seinen mit diesem Fest zusammenfallenden Tod das Höchste, was er im Leben erstrebt, zu erlangen hoffte. Daß er aber dann äsopische Fabeln in Verse gebracht, da er zum Selbsterfinden nicht geschickt sei, dies können wir nicht so verstehen wie Susemihl (S. 416). Dieser glaubt nämlich, zum Hymnus habe keine Erdichtung gehört, sondern nur die nackte Wahrheit, so daß Sokrates mit demselben etwas nur der Form, nicht dem Stoff nach Poetisches geschaffen habe. Damit, daß er nun auch

äsopische Fabeln gedichtet, habe er zu erkennen gegeben, daß die Flucht des Philosophen aus der Sinnlichkeit keine cynische und einseitig negative sein dürfe, welche das ideale Element in den sinnlichen Bestrebungen verkenne. Aber sagt nicht Sokrates selbst, er habe die äsopischen Fabeln nur umgeformt, in Verse gebracht, worauf auch das Wort ἐντείνας in der Rede des Kebes hindeutet? und wo ist dagegen das προοίμιον auf Apollo etwas blos in Verse Gebrachtes genannt? Jedem unbefangenen Leser muß sich die umgekehrte Meinung aufdrängen, daß der Hymnus das Poetischere war, während zu einer Umformung äsopischer Fabeln weniger schöpferisches Talent gehörte. Wenn nun aber dem Sokrates zu dem Hymnus die Veranlassung sich von selbst darbot, so war es ihm nicht so leicht, einen andern Stoff frei zu erfinden. Er nahm daher einen fremden Stoff, um ihn dichterisch zu gestalten, und wählte dazu äsopische Fabeln, weil diese ihm, dem Lehrer aller Lebensweisheit, am besten entsprachen. An eine Verwahrung gegen den Verdacht einer einseitigen Flucht der Sinnlichkeit ist hier nicht zu denken, da dem Sokrates, wer ihn kannte, diesen Fehler nimmermehr zur Last legen konnte. Dennoch ist der Grundgedanke an Sulemihls Erklärung richtig, wenn er sagt, das Dichten äsopischer Fabeln solle zeigen, daß die Flucht des Philosophen aus der Sinnlichkeit keine einseitige sein dürfe. Die Poesie des Sokrates ist eine doppelte. Wie er im Gastmahl die Forderung aufstellt, der ächte Dichter müsse beides, Komödien und Tragödien, dichten, so vertritt er auch hier zwei Arten der Dichtkunst, um in moderner Sprache zu reden, die geistliche und die weltliche, und zeigt uns hiemit, daß die volle Wahrheit weder im absoluten Diesseits noch im absoluten Jenseits liege, sondern in der Vereinigung beider, ein Gedanke, der bei richtigem Verständnis des folgenden Gespräches durch dasselbe keineswegs widerlegt,

sondern vielmehr bestätigt wird. Fragen wir nun drittens, was ist davon, daß Sokrates vor seinem Tode noch gedichtet, überhaupt zu halten und was hat dies an unsrer Stelle zu bedeuten? so erkennen wir darin erstlich (mit Baur und Susemihl) die Frömmigkeit des Mannes, der wegen der erfahrenen Ungerechtigkeit im Glauben an das Walten der Götter und im Gehorsam gegen sie nicht nachläßt, sondern nur um so gewissenhafter ihren Aufforderungen folgt, wir erkennen darin die Freudigkeit, aus der allein der Gesang geboren wird, wir erkennen aber auch darin (ein bisher übersehener Umstand) eine Verjüngung, insofern dieser Mann, je näher er dem Grabe kommt, desto mehr an geistiger Frische zunimmt und in seinem Alter noch beginnt, was sonst vorherrschend der Jugend eigen ist und was er selbst früher nie getrieben, wir sehen darin diejenige Verschönerung und Weihe des Lebens, die gegenseitige Verbindung und Durchdringung des Idealen und des Sinnlichen, wie sie eben nicht von der Wissenschaft, sondern nur von der Kunst erreicht wird, — kurz, wir erkennen hierin eine gesteigerte geistige Thätigkeit überhaupt, indem Sokrates ja nicht aufhört, Phisosoph zu sein, sondern dabei und dadurch noch zum Dichter wird, also ein Wachsthum an geistiger Kraft, eine nach allen Seiten hin sich entfaltende geistige Vollendung. Daß Sokrates gleich den Schwänen vor dem Tode noch singt, und darin selbst ein Zeichen findet, daß er demselben Gotte heilig sei wie jene, — ist ein sinnvoller Zug, mit dem einestheils seine Freudigkeit und das Wachsthum geistiger Kraft, anderntheils seine innige Verbindung mit dem Gotte ausgedrückt ist, aber darin liegt nicht, daß er damit ein Zeugnis für die Unsterblichkeit der Seele ablegen wollte, da er doch wol nicht meint, daß auch die Schwäne unsterblich seien *). Daß er d e m Gotte

*) (Gegen Rettig).

noch singt, in dessen Dienst er sein Leben hindurch gestanden, zeigt ebensoviel Frömmigkeit als freudiges Hochgefühl, ist aber auch kein Zeugnis für die Unsterblichkeit der Seele, da er dasselbe thun konnte auch ohne den Glauben an Unsterblichkeit im Hinblick auf sein im Dienst des Gottes zugebrachtes Leben, das er mit Stolz und Zufriedenheit als ein ruhmvoll beschlossenes betrachten konnte *). Aber seine bei der Nähe des Todes gesteigerte geistige Thätigkeit, sein geistiges Wachsthum, seine jugendliche Frische und Fülle, die Bereicherung und Entfaltung aller seiner Kräfte ist ein Zeugnis für die Unsterblichkeit der Seele, ein Zeugnis nämlich, daß der Tod nicht des Lebens Untergang, sondern des Lebens höchste Vollendung ist. — Die Worte von *ταῦτα οὖν Εὐηνῷ φράζε* an bilden den Uebergang zum Folgenden. Sokrates hat sich in einem Gefühl der Freude gezeigt als Einer, der einem bessern Zustand entgegengeht. Die Berechtigung dieser Freude muß aber erst nachgewiesen werden. Diese Begründung nothwendig zu machen, dazu dienen diese Worte, in denen der Tod auf eine möglichst paradoxe Art als wünschenswerth hingestellt wird.

Wir betrachten hier den zweiten Eingang (oder die Einleitung) als geschlossen, worauf auch, die Bemerkung, daß Sokrates von da an eine andre, ernster und längerer Unterredung mehr angemessene Stellung eingenommen, hindeutet. Eine derartige Einschaltung kehrt allerdings bald wieder, p. 63 D, so daß wir auch dort die Haupthandlung beginnen lassen könnten. Indessen wird sich diese Abtheilung späterhin von selbst rechtfertigen. Was diese einleitenden Scenen darstellen sollten, ist dieses. Im ersten Eingang („Vorprolog") wird angedeutet, daß der Tod des Sokrates ein Fest gewesen

*) (Gegen Susemihl).

ist, daß alle Anwesenden einen feierlichen über alles Gewöhnliche erhabenen Eindruck davon erhalten, daß die verschiedensten Geistesrichtungen sich um ihn gesammelt und in ihm geeinigt haben. Im zweiten Eingang (der Einleitung) sahen wir Sokrates selbst (von den ihm leiblich Nahestehenden zu den ihm geistig Verwandten und somit Näherstehenden sich wendend) in einem Gefühle der Freude, in erhöhter geistiger Thätigkeit und Fülle und somit in der höchsten in diesem Leben erreichbaren Vollendung. Hiemit ist aber vorläufig hinreichend angedeutet, soweit dieses einleitend und vorbereitend geschehen konnte und sollte, was der Tod für den Philosophen ist. Die nähere wissenschaftliche Darlegung und Begründung ist Sache der Haupthandlung des Gesprächs. Mit der letzten Bemerkung, die als Auftrag an Euenus hingeworfen ist, ist bereits der Weg gebahnt zu der folgenden Untersuchung, die zuerst negativ, dann positiv geführt wird.

p. 61 D—E. Wie verträgt sich das Sterbenwollen des Philosophen damit, daß der Selbstmord unerlaubt ist?

Sokrates hatte so eben den seltsam klingenden Auftrag an Euenus gegeben, demselben aber sogleich eine Verwahrung gegen ein mögliches Misverständnis beigefügt. Da fragte ihn nun Kebes, wie er das meine, daß es nicht recht sei sich Gewalt anzuthun und daß doch der Philosoph den Wunsch haben solle zu sterben. Und da Kebes auf die Frage des Sokrates, ob denn er und Simmias bei Philolaus nicht davon gehört hätten, erwidert, sie hätten nichts Klares darüber gehört, so fährt dieser fort, auch er wisse über diese Dinge nur von Hörensagen zu reden; was er jedoch gehört, das wolle er ihnen nicht vorenthalten (οὐδεὶς φθόνος λέγειν). Denn es schickt sich ja doch wol am meisten

für Einen, der dorthin wandert, nachzudenken und zu dichten über seine Wanderung, was sie wol für eine sei; denn was möchte man bis Sonnenuntergang Anderes thun?

Hier ist das Thema des ganzen ersten Theils ausgesprochen. Denn in den letzten Worten, bei welchen Susemihl mit Recht in *διασκοπεῖν* und *μυθολογεῖν* eine Andeutung der doppelten Form platonischer Reden, der dialektischen und der mythischen, erblickt, ist sichtlich die Ankündigung enthalten, daß von hier an die Haupthandlung beginnt. Das Thema aber ist ausgedrückt in der Frage des Kebes, wie sich das Sterbenwollen des Philosophen mit dem Glauben, daß doch der Selbstmord unerlaubt sei, vertrage, und wie deshalb jenes zu verstehen sei. Daß Sokrates auf Philolaus sich bezieht, geschieht deshalb, um den mythischen Theilen der nachfolgenden Reden eine gewisse Autorität zu geben. Denn der Mythus legitimirt sich nicht wie die dialektische Rede durch sich selbst, sondern bedarf einer äußeren Autorität, daher wir denn auch sehen, daß Plato seine Mythen meist an eine solche anlehnt (wie im Phädrus an die des Stesichorus, im Gastmahl an die der Diotima), und je größer die Autorität ist, desto mehr gewinnt der Mythus an Gewicht und Bedeutung. Sokrates begnügt sich aber nicht allein mit der Autorität des Philolaus, er hat sonst noch von diesen Dingen gehört, wie die Worte sagen: *ἐξ ἀκοῆς περὶ αὐτῶν λέγω*. Denn daß diese Worte nicht auf Philolaus gehen, wie man gemeint hat und wobei man auf allerhand Vermuthungen gerathen ist, z. B. daß in diesen Worten eine versteckte Ironie enthalten sei, daß sie vielmehr bedeuten, auch er, Sokrates, rede von diesen Dingen nach Hörensagen (d. h. er schöpfe aus dem Born der Sage, der Ueberlieferung, der Mythologie), darin stimmen wir Susemihl vollkommen bei. — Was somit

von p. 61 D. an bezeichnet wird, ist erstens das Thema des ersten Theils, zweitens die Form, in welcher dasselbe besprochen werden soll.

p. 61 E—62 C. Warum ist der Selbstmord nicht erlaubt?

Inwiefern, fragt Kebes, ist es also nicht erlaubt, sich selbst das Leben zu nehmen? Denn daß man es nicht thun dürfe, habe ich allerdings schon von Philolaus und Andern gehört, nur noch nichts Bestimmtes. Da ruft ihm Sokrates zu: nur Muth! Du sollst es bald hören. Es mag dir allerdings wundersam vorkommen, daß dieses allein unter allen Dingen unterschiedlos ist (daß es dabei allein im Gegensatz zu allen andern Dingen keinen Unterschied gibt) und daß das Sterben nie, wie es bei andern Dingen der Fall ist, dem Menschen dann zu Theil wird und denen zu Theil wird, wann und welchen es besser ist zu sterben als zu leben. Für welche aber das Sterben besser ist, das mag dir allerdings seltsam dünken, daß es diesen nicht erlaubt sei, sich selbst diese Wohlthat zu erweisen, so daß sie auf einen andern Wohlthäter warten müssen. Worauf Kebes in seinem Dialekt: Das mag der liebe Himmel wissen! Freilich wol, fährt Sokrates fort, scheint dies ein Widerspruch zu sein, indessen hat es doch seinen Grund. Der Ausspruch nämlich, der in den Geheimlehren vorkommt, daß wir Menschen in einem Gewahrsam uns befinden und daß man daraus sich nicht selbst befreien und entlaufen darf, scheint mir gar hoch und nicht leicht zu verstehen; soviel ist aber gewis richtig, daß die Götter für uns Menschen sorgen und daß wir ein Eigenthum der Götter sind. Und da Kebes beistimmt, so fährt Sokrates fort: ebenso nun, wie du, wenn eines von deinen Besitzthümern (ein Stück deiner Heerde) ohne deinen Befehl sich selbst das Leben nähme,

zürnen und es, wenn du könntest, bestrafen würdest, ebenso dürfen wir uns auch nicht das Leben nehmen, bevor Gott diese Schickung über uns verhängt, wie jetzt über mich.

Bei dieser Stelle ist es zuerst nothwendig, unsre Uebersetzung zu rechtfertigen. Gewöhnlich liest man nach Stephanus' Interpunktion: *(εἰ) τοῦτο μόνον τῶν ἄλλων ἁπάντων ἁπλοῦν ἐστι καὶ οὐδέποτε τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ καὶ τἆλλα, ἔστιν ὅτε καὶ* (sc. *ἔστιν) οἷς βέλτιον τεθνάναι ἢ ζῆν* und übersetzt nach Heindorf: das Sterben allein ist schlechthin so (simpliciter et sine exceptione verum) und nie ist, wie bei andern Dingen, das Sterben blos zuweilen und blos Manchen besser als das Leben (sondern immer und allen), worauf dann folgen soll: und doch ist der Selbstmord unerlaubt. Allein, abgesehen davon, daß man hier grade die Hauptsache (das „immer" und „allen") hinzudenken muß, welchen Grund hatte Plato, so sich auszudrücken, da doch die gewöhnliche Ansicht wahrlich nicht diese war, daß das Sterben für Einige besser, sondern daß es überhaupt für alle schlimm sei (man denke an den Achilles in der Odyssee). Dazu kommt, daß Plato hier etwas gesagt haben würde, was nicht einmal seine Meinung ist, sondern was mit seinen sonstigen Aussprüchen in Widerspruch steht; denn überall ist doch nur gesagt, daß das Sterben nur für den Philosophen besser ist als das Leben, oder, wie es p. 63 C. heißt, *πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς*. Anders übersetzt Nüßlin: dies (nicht das Sterben, sondern der Satz, daß der Selbstmord unerlaubt sei), diese Behauptung ist unbedingt für alle Menschen und erleidet nie eine Ausnahme, wo doch für gewisse Menschen und in gewissen Lagen Todtsein besser wäre als Leben. Aber es ist sehr die Frage, ob das *οὐδέποτε τυγχάνει* dies bedeuten kann; man sollte eher *ἔξεστι*

oder etwas Aehnliches erwarten. Sodann würde das Folgende: *εἰ τούτοις — μὴ ὅσιον* ziemlich denselben Sinn geben, so daß es hieße: wunderbar wird dirs vorkommen, wenn dieser Satz unbedingt gilt ohne Ausnahme, und dann noch einmal, wenn es diesen (denen das Todtsein besser) nicht erlaubt ist. Ziehen wir *ἐστὶν* noch zu *τἆλλα* (eine Verbindung, die sich auch für die Nüßlin'sche Erklärung besser eignen würde) und nehmen wir das *ἁπλοῦν* einfach, unterschiedslos in dem Sinn, daß es bedeutet, beim Sterben werde kein Unterschied gemacht, werde nicht nach Reife, Würdigkeit gefragt, das Sterben treffe Einen wie den Andern gleichsam nach einem blinden Ungefähr, ohne Rücksicht auf Alter, Stand, Weisheit, so erhalten wir einen passenden Sinn, bei welchem sich auch das folgende *τούτοις τοῖς ἀνθρώποις* sehr gut erklärt; welches doch offenbar nicht auf alle Menschen, sondern nur auf eine bestimmte Klasse von Menschen gehen kann. Es heißt dann: wunderbar wird dir's vorkommen, wenn das Sterben die Menschen ohne Rücksicht auf Zeit, Alter, individuelle Beschaffenheit trifft, und wenn dann doch denjenigen, denen das Sterben (Todtsein) besser wäre, der Selbstmord nicht erlaubt ist.

Nehmen wir hiezu gleich noch eine Frage über einen einzelnen Ausdruck, nämlich über das vieldeutige *ἐν ἀποῤῥήτοις*, welches den Auslegern soviel zu schaffen macht. Die ältesten Ausleger, namentlich die Neuplatoniker, dachten an die Mysterien, welche allerdings auch so genannt werden. Die meisten Neueren scheinen darin übereinzustimmen, daß der Ausdruck auf die pythagoreische Philosophie (die „interior Pythagoreorum doctrina" Stallbaum) zu beziehen sei. Daß Plato diesen Ausdruck von den Geheimlehren, von dem Esoterischen einer Philosophie gebraucht hat, geht allerdings hervor aus Theaet. p. 152 C, wo von Protagoras gesagt ist, daß

er den Seinigen *ἐν ἀποῤῥήτοις* das Wahre gesagt habe. Womit zugleich auch Susemihls Einwand beseitigt ist, daß es keine Geheimlehre der Pythagoreer gegeben habe, da ja aus diesem Grund Sokrates auch von einer Geheimlehre der Sophisten, welche es doch sicherlich noch weniger gab, nicht hätte sprechen können. Wie kann man auch leugnen, daß unter den Pythagoreern manche Lehre, welche nicht in Schriften ausgesprochen war, sich mündlich durch die Tradition fortgepflanzt haben könne! Daß nun die von Sokrates mit diesem Ausdruck bezeichnete Geheimlehre pythagoreisch war, wenigstens im späteren Alterthum dafür gegolten hat, sieht man aus Cic. Cato maj. c. 20: vetatque Pythagoras injussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione vitae decedere. Daß sich aber ferner Sokrates mit diesem Ausdruck auch auf die Orphiker beziehen konnte, wie Susemihl will, erhellt deutlich aus Cratyl. 400 C, wo das Wort *σῶμα* abgeleitet wird von *σῆμα* (sepulcrum) und gesagt, daß die Orphiker der Seele diesen Namen gegeben, um damit das Bild eines Gefängnisses, welches der Leib für die Seele sei, auszudrücken. Für welche Erklärung soll man sich nun entscheiden? Für keine ausschließlich. Denn Sokrates konnte sich auf alle jene Quellen beziehen. Ihm lag nur daran, seine mythische Darstellung an eine Tradition anzuknüpfen; je ausgebreiteter diese war, desto besser. Und grade darum, weil er weder die eine noch die andre Quelle ausschließlich im Auge gehabt hat, sondern nur den in verschiedener Weise und an verschiedenen Orten auftretenden Volksglauben, der sich ebenso in der Lehre der Pythagoreer aussprach wie in den Mysterien und bei den Orphikern, darum setzt er keine nähere Bezeichnung hinzu, sondern sagt blos: *ὁ ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος λόγος*.

Wir kommen endlich zur Sache selbst. Kebes

wiederholt seine Frage, und zwar diesmal blos die erste Hälfte davon, warum der Selbstmord nicht erlaubt sei, um den Sokrates an die von ihm zu erwartende Erklärung zu erinnern, zugleich auch weil ihm dieser Satz besonders räthselhaft ist, da ihm das Sterbenwollen des Philosophen noch eher einleuchten mochte, vielleicht auch weil er von Philolaus allerdings etwas darüber gehört zu haben sich erinnerte, und darüber nur klarer werden wollte, wie denn jeder, was er theilweise schon kennt, eifriger zu verstehen strebt, als was ihm gänzlich fremd ist. Daß er aber des Philolaus wieder erwähnt und hinzusetzt, auch von Andern habe er schon davon gehört, hat für Sokrates den Vortheil, daß dem, was dieser sodann in mythischer Form vorträgt, dadurch ein größeres Gewicht von Autorität zukommt. Ehe aber Sokrates auf seine Frage antwortet, hebt er den Widerspruch nochmals mit aller möglichen Schärfe hervor. Das Sterben richtet sich keineswegs darnach, für wen und wann es einem Menschen besser ist todt zu sein, sondern trifft einen jeden ohne Unterschied, wie nach einem Ungefähr. Und doch soll es denjenigen, welchen es besser wäre, nicht erlaubt sein, sich selbst diese Wohlthat zu erweisen. Damit daß Sokrates so das Widerspruchsvolle absichtlich herauskehrt, zeigt er, wie schwer es sei, diesen Widerspruch zu lösen, und rechtfertigt damit im Voraus, daß er die Lösung nicht in dialektischer, sondern in mythischer Form gibt. Aus der mythischen Tradition über diesen Gegenstand nimmt er aber das heraus, wofür er am unbedingtesten Anerkennung fordern kann, nämlich daß der Mensch ein Eigenthum der Götter ist, und da dies Kebes ohne Weiteres zugibt, so beweist er ihm leicht, daß der Selbstmord nicht zuläßig sei.

Es ist eben gesagt worden, daß mit der durch die scharfe Heraushebung des Widerspruchs bezeichneten

Schwierigkeit der Sache die mythische Form begründet ist. Zum richtigen Verständnis dessen, warum Plato hier diese Form gebraucht, dürfte indessen noch Folgendes dienen. Plato will den Sokrates sagen lassen, daß der Mensch im Zusammenhang einer höheren Weltordnung stehe und wegen dieses Zusammenhangs die von jener ihm gesetzten Schranken nicht willkürlich durchbrechen dürfe, sondern sich in dieselben fügen müsse. Aber hiemit steht er schon auf einem jenseitigen (transscendenten) Gebiet, und überall, wo er sich diesem nähert, entsteht für ihn die Nothwendigkeit, in den Mythus überzugehen. Denn die Entstehung des Mythus hat einen doppelten, einen subjektiven und einen objektiven Grund. Aus dem ersten Grund bedient er sich des Mythus, wo ein Gegenstand noch nicht dialektisch vollkommen durchdrungen ist, aus dem zweiten, wo er sich auf einem Gebiet befindet, dem überhaupt nicht anders beizukommen ist. Und aus diesem Grund hat sich Plato an dieser Stelle mythisch ausgedrückt und damit erreicht, was seine Absicht war, nämlich die Verwerflichkeit des Selbstmords zu beweisen, da eine dialektische Begründung dieses Satzes ohne die umfassendste Untersuchung, ja ohne die ganze Lehre von der Seele und von der Unsterblichkeit nicht möglich gewesen wäre.

Susemihl ist bisher der einzige gewesen, welcher diese Stelle eingehender behandelt hat. Aber er will in derselben zuviel sehen, wenn er meint, daß diese Stelle einen größeren Mythus vertreten solle, welcher nur deshalb ausgefallen sei, weil er schon im Phaedrus vorliege, und an welchen sich dann die folgenden Beweise anschließen sollten, — eine Ansicht, die wohl dadurch entstanden ist, daß man in dem folgenden Theil um jeden Preis einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele finden will. Susemihl meint, daß in der Frage über den Selbstmord eigentlich die Frage liege, warum

überhaupt die menschliche Seele mit dem Leib verbunden sei, — eine Frage, die freilich hier nicht gelöst werden konnte, auf welche sich nur antworten ließ, daß dies ein Weltgesetz sei, welches auch in den Worten liege, die Menschen seien κτήματα θεῶν. Aber diese Antwort wäre ja nicht blos eine mythische, wissenschaftlich unbefriedigende, sondern gar keine. Denn Eigenthum der Götter sind doch die menschlichen Seelen nach Plato's Anschauung sicherlich auch ohne den Leib, vor der Geburt und nach dem Tod. Was also hiemit geleistet sein soll, ist nicht einzusehen. Aber es ist auch nicht richtig, daß sich die folgenden dialektischen Beweise auf diese mythische Vorstellung stützen. Weder der erste, noch der zweite, dritte und vierte Beweis stützen sich auf dieselbe, wenn gleich eine Beziehung (z. B. beim zweiten von der Wiedererinnerung) nicht zu verkennen ist. Damit soll jedoch nicht geleugnet werden, daß diese Stelle noch eine tiefere Bedeutung hat als die Verwerflichkeit des Selbstmords zu beweisen. Denn in der Vorstellung, daß der Mensch Eigenthum der Götter sei, liegt sowie einerseits die Beruhigung, daß er sich auch in diesem Leben nicht ohne den Willen der Götter befindet, ebenso sehr andrerseits die Erinnerung, daß das Ziel seines Strebens, ja daß der Ursprung und der Zweck seines Daseins jenseits dieses Lebens liegt, — eine Vorstellung, auf welcher der ganze erste Theil unsres Gesprächs (vom Sterbenwollen) beruht. Denn dieses Streben nach dem Jenseitigen ist es grade, welches Sokrates in diesem ersten Theil vom Standpunkt des Philosophen aus begründet und womit er seine Todesfreudigkeit rechtfertigt; so jedoch, daß er eine falsche übertreibende Auffassnng gleich von vornherein durch Verwerfung des Selbstmords abwehrt.

p. 62 C—63. Streitet dies nicht mit dem Vorigen, dem Sterbenwollen?

Dies ist allerdings einleuchtend, sagt Kebes. Aber dies steht ja im Widerspruch mit dem Vorigen, daß der Philosoph zu sterben wünsche, wenn doch die Götter für uns sorgen und wir Eigenthum der Götter sind. Denn grade den Vernünftigen müßte es ja dann am schwersten werden, die Pflege zu verlassen, in der die besten Versorger, die Götter, für sie sorgten. Sie selbst können doch nicht glauben, daß sie besser für sich sorgen werden, wenn sie frei sind; nur ein Unvernünftiger würde dies glauben, daß man vor seinem Herrn fliehen müsse, und würde nicht bedenken, daß man das Gute eben nicht fliehen muß (das Gute, denn *τοῦ ἀγαθοῦ* wird schwerlich masc. sein, wie H. Schmidt will, da dieser Satz ein allgemeiner sein muß, durch den das Vorhergehende erklärt wird), sondern im Gegentheil dabei bleiben, der Vernünftige wird wohl streben immer bei dem zu sein, der besser ist als er selbst. Und so kommt das Gegentheil heraus von dem, was du gesagt hast.— Da freute sich Sokrates über den Eifer des Kebes und sah auf die Andern und sprach: immer doch sinnt Kebes Gründe aus und will sich nicht sogleich überreden lassen. Aber da fiel auch Simmias ein: diesmal, scheint mir, hat Kebes so Unrecht nicht; denn wie sollten wohl wahrhaft weise Männer ihre Herren, die besser sind als sie selbst, fliehen und sich von ihnen entfernen wollen? Und, wie mir dünkt, zielt Kebes mit dieser Rede auf dich, daß du dich so leicht darein findest, uns zu verlassen und die Götter, die doch, wie du selbst gestehst, so gute Herren sind.

Obwohl es jedem Leser von selbst auffällt, mag es doch nicht unbemerkt bleiben, wie unbeschreiblich schön dieser auch sonst oft bestätigte Zug an Sokrates ist, daß er über kräftigen Widerspruch sich freut. Grade dieses ist dem Mann, der nicht sowohl seine eignen Gedanken

Andern mitzutheilen, als vielmehr überall zum Forschen nach Wahrheit anzuregen suchte, ein Beweis, daß er verstanden werde, und daß er fähige Schüler habe, fähig, auch jeden weiteren mühevollen Weg der Untersuchung mit ihm zu wandern. Daß es Kebes ist, der zuerst den möglichen Widerspruch mit dem Vorigen bei der letzten Rede des Sokrates herausfindet und denselben mit soviel Eifer ausspricht, mag an dieser Stelle zu seiner Charakteristik angemerkt werden, wenn auch darauf, daß Simmias neben den Göttern noch die guten befreundeten Menschen nennt, welche die Sterbenden verlassen, nicht soviel Gewicht zu legen ist, als geschieht, um ihn im Vergleich mit Kebes tiefer zu stellen, da er doch zuerst auch die Götter nennt und nur zur Ergänzung noch das untergeordnete Moment hinzufügt.

p. 63 B — 64. Sokrates erklärt, sich vertheidigen zu wollen.

Ihr habt Recht, sagt Sokrates, ich muß mich also gegen euch vertheidigen wie vor Gericht. Und ich will's versuchen, wie vor den Richtern, und hoffentlich mit besserem Erfolg. Wenn ich nämlich nicht des Glaubens wäre, zu andern weisen und guten Göttern und auch zu Menschen, die besser sind als diese hier, zu kommen, so müßte ich freilich über den Tod betrübt sein; nun aber wisset wohl, daß ich hoffe zu guten Menschen zu kommen, — wiewohl ich dieses letztere nicht so gewis behaupten möchte —; daß ich aber zu Göttern komme, die ganz und gar gütige Herren sind, das — wisset wohl — möchte ich so gewis behaupten als nur irgend etwas Anderes. Darum bin ich also nicht betrübt (unwillig), sondern der frohen Hoffnung, daß es auch für die Verstorbenen noch etwas gibt und zwar, wie man ja immer sagt, etwas Besseres für die Guten als für die Schlechten. Wie nun? fiel Simmias ein, willst du diese Erkenntnis

für dich behalten oder auch uns mittheilen? Denn es ist dies ja wohl ein Glück, das auch uns angeht. (Nicht *διάνοια* ist hier Subjekt, wie Nüßlin übersetzt, sondern *τοῦτο*, gemeint ist also das, was, wie Sokrates sagt, für die Verstorbenen noch vorhanden ist, das Glück, das die Guten erwartet.) Und wenn du uns davon überzeugst, so wollen wir dies als deine Vertheidigung gelten lassen. Sokrates sagt zu; aber vorher, spricht er, lasset uns den Kriton hören, denn dieser scheint mir schon längst etwas sagen zu wollen. Und nun erzählt Kriton, daß der Nachrichter ihn, den Sokrates, vor dem Vielsprechen warnen lasse, da dasselbe erhitze und die Wirksamkeit des Giftes erschwere, so daß es dann nöthig sei, zwei- bis dreimal den Giftbecher zu nehmen. — Bei dieser Stelle haben einige Gelehrte herausbringen wollen, daß jener Mensch dem Sokrates diese Warnung aus Eigennutz gegeben habe, da die Nachrichter um eine bestimmte Summe Geldes das Gift zu bereiten hatten, so daß ihr Gewinn oder Schaden dabei in Betracht kam. Zu schließen ist aber aus unsrer Stelle für jene Meinung gar nichts; vielmehr ist anzunehmen, daß jener Mensch dem Sokrates eine Wiederholung des nach seiner Meinung Entsetzlichen ersparen wollte; eine Annahme, welche sicherlich auch Kriton hatte, da er offenbar mit der von ihm bestellten Warnung übereinstimmt. — Sokrates antwortet: laß ihn gehen; er soll sich nur vorsehen, daß er mir zwei- bis dreimal zu trinken geben kann, wenn's nöthig ist.

Sokrates erklärt, sich gegen den von Kebes in seinen Reden ihm aufgezeigten Widerspruch vertheidigen zu wollen und thut dies zunächst durch den einfachen Ausspruch seiner Hoffnung, daß es auch für die Verstorbenen noch etwas gebe, und zwar etwas Besseres für die Guten als für die Schlechten. Da jedoch seine Freunde eine Begründung dieser Hoffnung hören möchten, so erklärt er sich dazu bereit, und wir haben nun zu erwarten, daß

er im Folgenden zur Begründung seiner Hoffnung nachweist, weshalb er glaube, daß die Besseren etwas Besseres erwartet. Daraus, daß es heißt *εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι* —, ist nicht (mit Rettig und den meisten Andern) zu schließen, daß schon im folgenden Theil ein Beweis für die Unsterblichkeit zu sehen sei; diese Worte müssen ja nicht blos auf den nächstfolgenden Theil gehen, sondern können sich auf das Ganze beziehen. Daß, vorausgesetzt, daß es nach dem Tod noch ein Leben gibt, daß dieses für die Guten ein besseres ist, daß also der Philosoph, vorausgesetzt, daß die Seele unsterblich ist, etwas Besseres erwarten darf, dieses und nur dieses wird, wie sich zeigen wird, im nächsten Theil bewiesen; daß aber auch die Voraussetzung richtig ist, daß es ein Leben nach dem Tode gibt, in den besonders so genannten Unsterblichkeitsbeweisen. — Bevor aber Sokrates die nächste Untersuchung beginnt, tritt noch eine Unterbrechung ein, welche in glänzender Weise bezeugt, daß sein Glaube ihm volle Wahrheit ist, daß er sich mit der That zu seiner Lehre bekennt. Denn nicht erschreckend trifft ihn der Gedanke an den Giftbecher, mit Ruhe und Heiterkeit heißt er die Vorkehrungen treffen, daß er, so oft es nöthig sei, trinken könne. — Zugleich aber dienen diese Unterbrechungen bei Plato zu Halt- und Ruhepunkten im Gespräch, wenn eine schwierige Untersuchung vollendet ist oder begonnen wird, damit sich der Geist erhole und sammle und zu weiterem Aufsteigen Kraft schöpfe.

Dieser ganze erste Theil soll den Satz durchführen, daß der Tod dem Philosophen erwünscht sei. Nachdem nun im Voraus das möglicherweise entstehende Misverständnis abgewehrt ist, beginnt die positive Ausführung.

p. 63 sub fin. — 64 A. Ankündigung des Thema's.

Sokrates wiederholt nach der eingetretenen Unterbrechung nochmals das Thema seiner folgenden Rede:

So will ich nun euch, meinen Richtern, Rechenschaft darüber geben, daß ich glaube, ein Mann, der sein Leben mit der Philosophie zugebracht, kann Angesichts des Todes getrost und der frohen Hoffnung sein, wenn er stirbt, die größten Güter zu erlangen. Wie sich nun dieses verhält, das will ich euch, Simmias und Kebes, jetzt zu zeigen versuchen.

Wir bemerken hiebei, daß Sokrates hier nichts sagt von der Unsterblichkeit, dieselbe vielmehr voraussetzt, und nur dieses zu beweisen verspricht, daß der Philosoph freudig dem Tod entgegengehen kann. Es ist beachtenswerth, daß Sokrates hier das **εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι** nicht wiederholt, sondern, dieses für jetzt voraussetzend, nur das Zweite: **πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς**. So daß wir also schon hieraus vorläufig schließen können, die obige allgemeine Ankündigung beziehe sich auf das Ganze, die eigentlich so genannten „Beweise" mithinzugerechnet, die gegenwärtige Ankündigung aber nur auf den nächstfolgenden ersten Theil bis p. 69 E, in welchem Sokrates das Zweite von dem, was er zu beweisen versprochen, durchzuführen unternimmt.

p. 64 — 64 B. Das Sterbenwollen ist grade das Bestreben des Philosophen.

Alle diejenigen nämlich, die sich in rechter Weise mit Philosophie befassen, suchen, ohne daß es die Andern merken, gar nichts Andres als zu sterben und todt zu sein. Wenn nun dieses so ist, so wäre es doch widersinnig, im ganzen Leben nichts Anderes zu erstreben, wenn es aber da ist, dann unwillig zu werden. Da lachte Simmias, obwohl er, wie er sagte, nicht zum Lachen aufgelegt sei; denn wenn das unter die Leute bringen würde, so würden sie dem ganz beifallen und besonders die da bei uns (**τοὺς παρ' ἡμῖν**

ἀνθρώπους) würden gar sehr beistimmen, daß die Philosophen zu sterben wünschen, auch sei es ihnen nicht entgangen, daß sie dies verdienen. Worauf Sokrates: daran mögen sie Recht haben, nur sollen sie nicht sagen, daß sie das verstehen. Denn das wissen sie ganz und gar nicht, wie (inwiefern, ᾗ) die Philosophen zu sterben wünschen, und inwiefern und was für eines Todes sie würdig sind.

Der Satz des Sokrates, daß der Philosoph sichs zum Geschäft macht zu sterben, konnte bei einer rohen und plumpen Auffassung zu dem Beweis benutzt werden, daß die Philosophen als unpraktische Leute und Schwärmer für diese Welt nicht taugen und daher entfernt und unschädlich gemacht werden müssen. Wer so spricht, thut allerdings dem Philosophen nichts Böses an, nur versteht er den wahren Sinn jenes Satzes nicht. In keinem Fall aber sind die Konsequenzen, welche die Rohheit aus den Lehren eines Philosophen ziehen zu können vermeint, die läppische Anwendung eines unverstandenen Satzes ein Argument gegen die Philosophie selbst.

Sokrates begründet nun seinen Satz, daß der Philosoph zu sterben wünscht, damit daß er erstens eine Definition vom Tod gibt und daran den Beweis knüpft, daß das Bestreben des Philosophen auf den Tod oder wenigstens etwas dem Aehnliches gerichtet ist.

p. 64 C. Definition: Der Tod ist Trennung der Seele vom Leib.

„Lassen wir also jene, sagt Sokrates, und sprechen unter uns weiter. Der Tod muß irgend etwas sein; und er kann nichts Anderes sein als die Trennung der Seele vom Leib. Das Todtsein ist somit Getrenntsein des Leibes von der Seele, und ebenso Getrennt- und Fürsichsein der Seele ohne den Leib. Etwas Anderes kann der Tod nicht sein."

Daraus, daß Sokrates hier das Todtsein bestimmt als ein Fürsichsein des Leibes und, worauf am meisten ankommt, ebenso der Seele, kann man schließen, ob er im Folgenden einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele antreten will. Hätte er dieses gewollt, so durfte er hier unmöglich voraussetzen, was erst zu beweisen war, — eine Logik, die dem Plato sicherlich auch nicht gefehlt hat. Es bestätigt sich uns also hier, daß Sokrates nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit zeigen will, daß der Philosoph im Tod das größte Glück zu erlangen hoffen darf. — Daß aber die hier aufgestellte Definition vom Tod eine nur vorläufige und ungenaue sei, wie Susemihl meint, kann man schwerlich behaupten. Denn wenn später auch von einer Trennung der niedrigeren Seelenkräfte (der Begierden) von den höheren die Rede ist, so gilt eine solche nur für den Philosophen. Die hier gegebene Definition ist Grundlage und Thema aller folgenden Untersuchungen.

Nachträglich noch ein Wort über das *παρ' ἡμῖν*, welches die Handschriften bieten und welches wohl gegenwärtig keiner der Gelehrten in *παρ' ὑμῖν* wird umändern wollen. Daß es aber auf die Athener geht, nicht auf die Thebaner, dürfte auch kaum gewichtigen Zweifeln unterliegen. Simmias spricht hier nicht als Thebaner, sondern als ein in Athen Lebender von denen, an die er selbst und die Uebrigen zunächst denken mußten, und wenn, wie Schmidt meint, *παρ' ἡμῖν* weder von den Athenern noch von den Thebanern ausschließlich, sondern überhaupt von den Griechen zu verstehen ist, so liegt doch, wie derselbe Gelehrte zugibt, hinwiederum die Beziehung auf die Athener so nahe, daß man immer wieder auf diese kommen muß. — Nachdem Sokrates seine Definition aufgestellt hat und dieselbe anerkannt sieht, zeigt er

p. 64 D—65, daß den Philosophen an sinnlichen Genüssen nichts gelegen ist.

So siehe nun zu, ob du auch gleicher Meinung bist, wie ich; denn so werden wir über unsere Frage in's Klare kommen. Meinst du, daß der Philosoph sich um die sogenannten Vergnügungen, wie um Essen und Trinken bemühe? oder um den Genuß sinnlicher Liebe? Ja wird überhaupt ein solcher die Pflege des Leibes hochschätzen und auf Kleider und Schuhe und den sonstigen Schmuck des Leibes viel halten, außer soweit die Nothwendigkeit zwingt sich zu darum zu bekümmern? Oder ist nicht vielmehr das Gegentheil der Fall, daß er, soviel ihm möglich, vom Leib sich abzukehren und sich der Seele zuzuwenden sucht? Da dies doch gewis der Fall ist, so zeigt sich schon hierin, daß der Philosoph im Unterschied von allen andern Menschen die Seele, soviel möglich, von der Gemeinschaft mit dem Leib abzulösen sucht. Und ein solcher führt selbst in den Augen der Leute ein mehr dem Tod nahekommendes Leben.

Dies ist der erste Grund, weshalb nach Sokrates der Philosoph zu sterben sucht oder doch den Tod nicht scheut, weil er schon hier ein dem Tode nahekommendes Leben führt. Denn er schätzt sinnliche Genüsse nicht blos nicht hoch, er verachtet sie und sucht sich vom Sinnlichen ab und nur dem Geistigen zuzuwenden. Doch dies, daß ihm die sinnlichen Lüste gleichgültig sind, ist nur der geringere Grund; gewichtiger ist der folgende.

p 65—66. Die Sinne sind dem Streben nach Erkenntnis nicht blos nicht förderlich, sondern hinderlich.

Wie verhält sichs nun mit dem Erwerben (κτῆσις) der Erkenntnis? ist da der Leib nicht ein Hindernis? Ich meine so: haben die Sinne des Gesichts und des Gehörs für den Menschen eine Wahrheit? oder ists nicht so, wie

die Dichter *) uns schon immer sagen, daß wir etwas Genaues weder hören noch sehen? Wenn nun aber diese Sinne, Gesicht und Gehör, nicht zuverlässig sind, so sind es die andern, welche niedriger stehen, noch viel weniger. Wie kommt nun die Seele zur Wahrheit? Denn offenbar wird sie, wenn sie die Sinne dazunimmt, getäuscht. Wenn irgendwo, so muß uns im Denken etwas von dem Seienden offenbar werden. Die Seele wird aber dann am besten denken können, wenn nichts von jenen Dingen (den Sinnen und ihren Lüsten) sie stört, weder Gehör noch Gesicht, weder Schmerz noch Lust, sondern wenn sie soviel als möglich für sich ist und den Leib ganz bei Seite läßt, so wenig als möglich mit ihm verkehrt und nur nach dem Seienden strebt. Also auch in diesem Betracht sehen wir, daß die Seele des Philosophen den Leib gering achtet und flieht und für sich zu sein sucht. Dann aber betrachten wir auch Folgendes. Wir nehmen nämlich doch an, daß es ein an sich Gerechtes, ein an sich Schönes und Gutes gibt u. s. f. Nun haben wir aber nie etwas dergleichen mit Augen gesehen, noch mit andern leiblichen Sinnen wahrgenommen. Ich meine aber da alles das, wie Größe, Gesundheit, Kraft und so weiter in allen Dingen was das Wesen ist, das erkennen wir nicht mit den leiblichen Sinnen, sondern je genauer wir ein jedes von diesen im Denken zu erfassen streben, desto näher kommen wir der Erkenntnis. Nun aber werden wir dann am reinsten dies vollbringen, wenn wir, so viel möglich, nur mit dem Denken uns demselben zuwenden, indem wir weder das Gesicht noch irgend einen der andern Sinne dabei anwenden, sondern allein mit dem reinen Denken das Seiende zu erfassen suchen und von Augen und Ohren, ich möchte sagen,

*) nämlich die älteren griechischen Philosophen, wie Parmenides. Empedokles u. A., welche bekantlich ihre philosophischen Lehrsätze in dichterischer Form vortrugen.

vom ganzen Körper uns losmachen, da uns dieser doch nur beunruhigt und die Seele nicht zur Wahrheit und Erkenntnis kommen lassen will. Wer so thut, wird wohl, wenn irgend Einer, das Seiende erfassen.

Dieser Beweis hat zwei Theile. Daß die sinnlichen Eindrücke für das Streben nach Erkenntnis ein Hindernis sind, wird zuerst subjektiv bewiesen durch den Hinweis darauf, daß die Sinne trügen, und daß nur das Denken eine klare und sichere Erkenntnis zu gewähren im Stande ist, und zwar desto mehr, je weniger dabei den Sinnen Einfluß verstattet wird, und objektiv damit, daß gezeigt wird, das wahrhaft Seiende (die Ideen) sei nicht sinnlich wahrnehmbar und könne nur mit dem Denken erfaßt werden, und zwar desto besser und desto reiner, je mehr wir mit dem reinen Denken, ohne durch sinnliche Eindrücke bestimmt zu werden, nach Erkenntnis des Seienden streben. Susemihl hat Recht, wenn er das Verhältnis dieses Beweises zum vorigen so auffaßt, daß dabei vom Praktischen zum Theoretischen fortgegangen werde. Man kann dieses Verhältniß auch so ausdrücken — und damit wird das Gewichtigere des zweiten noch klarer —: der erste Beweis war nur ein negativer. Sokrates hat gezeigt, oder hat vielmehr einfach aus der Erfahrung konstatirt, daß dem Philosophen an sinnlichen Genüssen nichts liege (da er eben sonst kein Philosoph sei), daß es ihm mehr um das Geistige zu thun sei, daß er das Leibliche gering achte — womit dann schon gesagt ist, daß sein Leben, selbst nach der Meinung der Leute, eine Art Sterben sei. Nun aber zeigt er positiv, daß das Sinnliche, der Leib, dem Philosophen sogar ein Hindernis sei im Streben nach Erkenntnis, welches er wieder zweifach, subjektiv und objektiv, beweist, so daß also für den Philosophen ein positiver Grund gegeben ist, sich die Befreiung vom Leibe zu wünschen und, bis diese eintritt, die Seele soviel wie möglich vom Leibe

loszumachen. Hiemit aber hat Sokrates vollständig bewiesen, was er wollte, und braucht jetzt nur die Folgerung zu ziehen.

p. 66 B—67 B. Folgerung: Also nur im Tod, wenn die Seele für sich ist, erkennen wir die Wahrheit, im Leben nur, sofern wir dem Tode nahe kommen.

„Nach alledem müssen die wahren Philosophen zu dieser Meinung gelangen und so zu einander sprechen: die Vernunft führt uns durch unsere Untersuchung gleichwie auf einem Pfad zu der Ueberzeugung, daß wir, so lange wir den Leib an uns haben und so lange unsre Seele mit einem solchen Uebel behaftet ist, das was wir wünschen, nämlich die Wahrheit, niemals erlangen werden. Denn der Leib macht uns schon wegen der Nahrung tausend Plagen; dazu wenn noch Krankheiten kommen, sind uns diese hinderlich im Streben nach dem Seienden; und so erfüllt uns der Leib mit Gelüsten und Begierden, mit Furcht und mit allerlei Schattenbildern und Nichtigkeiten, so daß wir in Wahrheit, wie man zu sagen pflegt, durch ihn gehindert sind, jemals irgend etwas richtig einzusehen. Dazu auch Kriege und Unruhen und Schlachten kommen von nichts Anderem als von dem Leib und seinen Begierden. Denn nur des Geldes wegen entstehen Kriege; Geld zu erwerben nöthigt uns nur der Leib; und so nimmt uns derselbe in Folge alles dessen die Muße zur Philosophie. Dazu kommt aber dann noch, daß, wenn wir wirklich einmal Ruhe finden und uns zu einer Betrachtung wenden, der Leib wieder in unsere Untersuchungen dazwischen kommt und uns Störung verursacht, so daß wir seinetwegen das Wahre nicht zu erkennen vermögen. Wir sehen also wirklich, daß wir, wenn wir etwas rein erkennen wollen, vom Leib uns losmachen und allein mit der Seele die Dinge betrachten müssen; dann wird uns das zu Theil

werden, wornach wir begehren, die Erkenntnis nämlich, wenn wir gestorben sind, wie sich aus unsrer Betrachtung ergibt, im Leben aber nicht. Denn wenn es nicht möglich ist, mit dem Leib etwas rein zu erkennen, dann bleibt nur eins von zweien, entweder es gibt überall keine Erkenntnis oder erst, wenn wir gestorben sind, denn dann wird die Seele rein für sich sein ohne den Leib, vorher nicht. Und so lange wir leben, werden wir nur in dem Grad der Erkenntnis näher kommen, je weniger wir mit dem Leib zu thun haben, soweit es nicht durchaus nothwendig ist, und je weniger wir von seiner Natur uns anstecken lassen, sondern uns von ihm rein halten, bis Gott selbst uns befreit. Und so werden wir, von der Thorheit des Leibes erlöst, wie zu erwarten ist, mit solchen zusammensein und durch uns selbst alles rein und lauter, d. h. wir werden die Wahrheit erkennen. Denn nur dem Reinen wird es gestattet sein, das Reine zu erfassen. So, meine ich, werden die wahren Philosophen denken und zu einander sprechen."

Zuvöderst liegt es uns ob, unsre Uebersetzung der Worte: *κινδυνεύει τοι ὥςπερ ἀτραπός τις ἐκφέρειν ἡμᾶς μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει ὅτι* zu rechtfertigen. Diese Worte werden von den meisten neueren Auslegern (Heindorf, Schleiermacher, Stallbaum) als bildlicher Ausdruck vom Tod verstanden oder vom philosophischen Leben, welches, wie ein schmaler Fußsteig, aus diesem Leben hinausführe, und zwar will nach Heindorf Plato sagen: in investiganda veritate non regia via, s. ea, quam vulgus ingrediatur, sed semita quadam esse incedendum etc. Nach Schleiermacher gelten die Worte gradezu vom Tode selbst. Nach Stallbaum ist nicht allein an den Tod zu denken, sondern auch an die *κάθαρσις ψυχῆς* des Philosophen in diesem Leben. Diesen Erklärungen, zu welchen das allerdings ebenso interpretirende Scholion des Olympiodor verführt zu ha-

ben scheint, steht schon das ὅτι entgegen, welches man dann mit propterea quod übersetzen muß. Daß es aber nach dem vorhergehenden ὅτι (nach λέγειν) bedenklich ist, das zweite ὅτι mit vel propterea zu erklären, daß statt dessen διότι zu erwarten wäre, dürfte kaum zu leugnen sein. Sodann was soll es denn an unsrer Stelle heißen: es führt uns gleichsam ein Fußpfad heraus (aus diesem Leben oder aus dieser Sinnenwelt)? Daß ein solcher Pfad herausführt, ist ja hier nicht in Frage. Nicht, daß es eine Erlösung aus der Sinnlichkeit gibt, soll an dieser Stelle gezeigt werden, sondern daß in diesem Leben eine vollkommene Erkenntnis der Wahrheit nicht möglich ist, daß also eine solche erst zu erwarten ist, wenn wir aus diesem Leibesleben erlöst sind (an welchem letzteren gar nicht gezweifelt, welches also auch hier gar nicht behauptet wird), in diesem Leben aber nur, insoweit wir von den Einflüssen der Sinnlichkeit uns frei machen. Der Sinn der Stelle ist also: unsre Untersuchung führt uns zu dem Resultat daß —. Nicht anders scheint auch Ficinus die Stelle verstanden zu haben, welcher übersetzt: nos quadam rationis ipsius via videmur ad id considerandum perduci, quamdiu corpus habemus animusque noster tanto malo erit admixtur, nunquam id quod desideramus abunde consecuturos. ἀτραπός bedeutet einen schmalen Weg (Fußpfad), also einen solchen, der nicht leicht und der nicht von allen gesehen und begangen wird, paßt also sehr gut zur Bezeichnung einer philosophischen Betrachtung, deren inneren Gang und Zusammenhang auch nicht alle einsehen, sondern nur die ernstlich mit solchen Gegenständen sich Befassenden. Auch die Worte μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει sind bei unsrer Erklärung nicht so hinderlich wie bei der andern und wir brauchen sie weder zu verdächtigen noch μετὰ τοῦ λόγου auf ἐν τῇ σκέψει zu beziehen, so daß es so viel sein soll als ἐν τῇ μετὰ τοῦ λόγου σκέψει (wie Stallbaum will),

sondern sie sagen: es führt uns ein Weg in unsrer Untersuchung cum ratione, mit Nothwendigkeit, dahin, oder: der Gang unserer Untersuchung führt uns mit (logischer) Nothwendigkeit darauf (zu dem Resultat) daß —.

In diesem Abschnitt zieht Sokrates die Folgerung aus den vorangeschickten Gründen. Er thut dies aber so, daß er die Gründe nochmals zusammenfassend und mit Anwendung der kräftigsten Farben ausführend schließt: weil der Leib tausenderlei Sorgen und Plagen verursacht und außer diesen gewöhnlichen sogar noch größere außergewöhnliche Uebel herbeiführt, als Kriege, Schlachten (denn da diese nur des Geldes wegen entstehen, das Geld aber nur des Leibes wegen begehrt wird, so ist auch an ihnen nur der Leib schuld), und uns deshalb nicht zur reinen Betrachtung kommen läßt, weil ferner, selbst wenn wir uns zu dieser erheben, der Leib uns doch immer wieder stört, — so folgt: daß es nur der Seele allein, wenn sie für sich ist, möglich ist, zur Erkenntnis zu kommen, also erst im Tod. Denn da Erkenntnis mit dem Leib unmöglich, so gibt es entweder überhaupt keine Erkenntnis, oder erst im Tod, d. h. wenn die Seele frei für sich ist; in diesem Leben aber nur, sofern sich die Seele vom Sinnlichen frei zu machen vermag. Eine vollkommene Erkenntnis aber wird erst im Tod möglich sein, weil das Reine nur von dem Reinen erfaßt werden kann. — Die beiden Gründe, aus denen hier Sokrates zusammenfassend schließt, entsprechen nicht den beiden vorigen, so daß hier nicht vom Praktischen zum Theoretischen fortgegangen wird. Denn die Worte **ἐκ τούτον ἀσχολίαν ἔχομεν φιλοσοφίας πέρι διὰ πάντα** (und aus allen diesen Gründen haben wir keine Muße für die Philosophie) beziehen sich ja offenbar auf das Vorhergehende. Vielmehr nimmt hier Sokrates die beiden vorigen Gründe zusammen: weil der Leib uns in soviele nichtige Dinge

verflicht und uns dadurch 1) überhaupt hindert, mit Philosophie uns zu beschäftigen, 2) aber auch, wenn wir dies doch thun, uns immer wieder stört, — so folgt: daß es allein mit der Seele möglich ist, zur Erkenntnis zu kommen. Woraus sich wieder zweierlei ergibt: 1) nur im Tod ist vollkommene Erkenntnis zu erwarten (nämlich entweder gar nicht oder im Tod) und 2) in diesem Leben nur, insoweit wir uns rein und frei zu machen suchen vom Leib. Grund von beidem ist, daß das Reine nur von dem Reinen erfaßt werden kann. — Von hier aus schließt er nun noch spezieller.

p. 67 B—68 B. Anwendung auf den Philosophen.

Nun also, wenn dieses so ist, fährt Sokrates fort, so ist ja große Hoffnung vorhanden, dorthin gekommen, wohin ich gehe, das zu erlangen, um das ich mich in diesem ganzen bisherigen Leben bemüht, so daß ich diese Reise in guter Hoffnung antreten kann, und so auch jeder, der seine Seele gereinigt hat. Die Reinigung besteht ja aber wie schon gesagt darin, daß die Seele soviel möglich vom Leib frei werde und sich in sich selbst sammle, jetzt soviel als möglich, und hernach, indem sie aus dem Körper wie aus Fesseln erlöst wird. Da nun aber der Tod nichts Anderes ist als eine solche Erlösung und Befreiung der Seele, so müssen die wahren Philosophen immer am meisten danach begehren, ja eben dieses muß das Geschäft der Philosophen sein. Folglich wäre es lächerlich, wie schon gesagt, wenn ein Mann in seinem Leben streben würde, dem Tode nahe zu kommen, dann aber, wenn dieser da ist, unwillig würde. Somit ist also das Sterben den Philosophen, die dieses ja zu ihrem Beruf haben, am wenigsten furchtbar. Denn wenn sie, die mit dem Leib immer im Streit sind (διαβέβληνται) und die Seele für sich haben wollen, dann doch nicht gerne dahin gehen wollten, wo sie hoffen können, das Ersehnte

zu erlangen und von dem Gegner befreit zu werden, so wäre dies ja der größte Widerspruch. Denn wenn schon Viele, denen Geliebte oder Weiber und Kinder gestorben waren, gern in die Unterwelt gehen wollten in der Hoffnung, dort die Geliebten wieder zu sehen und zu finden, so muß doch der, welcher die Weisheit liebt und die Hoffnung hat, diese dort (im Hades) oder nirgends zu erlangen, auch gern und ohne Betrübnis dorthin gehen. So wenigstens muß man annehmen, wenn er ein Philosoph ist. Denn dieses muß er einsehen, daß er nirgends als dort die Weisheit erlangen wird. Dann aber wäre es, wie eben gesagt, der größte Widerspruch, wenn er den Tod fürchten wollte.

Daß *ἀφικομένῳ* am Anfang dieses Abschnitts allgemein zu fassen, d. h. daß nicht *μοι*, sondern *τινι* dabei zu denken ist, was Schmidt zuerst gesehen und Deuschle anerkannt hat, ergibt sich schon aus dem bekannten Sprachgebrauch, welcher dieser Erklärung weit günstiger ist als der sonst üblichen, und außerdem noch aus dem unten folgenden *καὶ ἄλλῳ*, welches, wenn es auch nicht grammatisch zu dem *ἀφικομένῳ* gehört, da der Dativ *ἄλλῳ* ja doch wohl nicht von *πολλὴ ἐλπὶς* abhängt, sondern von *γίγνεται*, doch den Beweis liefert, daß auch der Anfang des Satzes allgemein zu verstehen ist. — In demselben Satz ist es die Frage, ob *παρελθόντι* oder *παρόντι* zu lesen ist. Es kann ebensowohl dieses aus jenem, als jenes aus diesem entstanden sein. Der angebliche Gegensatz von *ἐκεῖ*, durch welchen Schmidt *παρόντι* empfehlen will, entscheidet nicht, da man sagen kann, daß sich eben Sokrates dorthin versetzt und vom jenseitigen Standpunkt aus spricht. Der von Schmidt selbst gebrachte Grund für das Tempus in *γέγονεν*, daß nämlich Sokrates so spreche, weil an der Grenze des Lebens stehend, dürfte aber auch für *παρελθόντι* entscheiden, da doch wohl die Anschauung

von diesem Leben als einem schon vergangenen in beiden Ausdrücken die gleiche wird sein müssen.

In diesem Abschnitt beweist Sokrates, daß das Gesagte ganz besonders auf den Philosophen seine Anwendung findet, und daß dieser daher nothwendig gerne sterben wird. Indem nämlich ausgegangen wird von dem kurz vorausgegangenen Satz **μὴ καϑαρῷ καϑαροῦ ἐφάπεσϑαι μὴ οὐ ϑεμιτόν,** fährt Sokrates fort: jeder, der gesucht hat, seine Seele zu reinigen, muß gerne sterben, — weil er hofft, dort, ganz rein geworden, das Reine zu erfassen. Nun besteht aber die Reinigung in der Befreiung der Seele vom Leib. Da dies des Philosophen Wunsch und Geschäft ist, so muß ihm der Tod am erwünschtesten sein. Und hieraus folgt ferner, daß der Tod dem Philosophen sehr lieb sein muß, da er sonst kein Philosoph wäre, was der Deutlichkeit wegen noch durch einen Vergleich veranschaulicht wird. Daß Sokrates dieses hier, obgleich es sich aus dem Vorhergehenden von selbst versteht, dennoch mit so großem Nachdruck und mit einem uns fast unnöthig scheinenden Aufwand von Mitteln lehrt, zeigt, wie sehr es Plato darauf ankam, dies mit aller Stärke hervorzukehren und dadurch zu zeigen, daß hier der Probirstein liege, an dem jede Philosophie, insbesondere aber jeder Philosoph sich bewähren müsse. — Daß aber der Begriff der **κάϑαρσις** hereingebracht wird, geschieht darum, weil nach dem Vorigen erst hier dieser Ausdruck gebraucht werden konnte, nachdem nämlich vorher durch das über die Trennung des Leibes und der Seele Gesagten dazu vorbereitet war, und weil hierdurch erst das Streben des Philosophen in das rechte Licht gesetzt wird, indem das Bestreben, die Seele vom Leib zu befreien, nun nicht mehr als ein willkürliches Thun erscheinen kann. M. a. W., erst nachdem gezeigt ist, daß der Leib für den Philosophen ein Uebel ist, kann der Begriff der

κάθαρσις aufgestellt werden und hiedurch wird erst vollkommen klar, um was es sich beim Thun des Philosophen und bei seinem Sterbenwollen handelt. — Während also im vorigen Abschnitt allgemein ausgesprochen war, nur im Tod und im Leben nur, soweit die Seele sich vom Körper befreit, ist Erkenntniß möglich, wird hier gezeigt, daß das dort Gesagte ganz besonders dem Philosophen gilt, als welcher ja eben dieses Bestreben habe; da derselbe somit blos im Tod zu erlangen hoffen kann, was er begehrt, so muß er, wenn er Philosoph ist, gern den Weg des Todes gehen.

Hieran schließt sich eine Betrachtung, welche, wie wir sehen werden, noch ein wichtiges Moment hinzufügt.

p. 68 B — 69 E. Auch deshalb, weil nur der Philosoph wahrhaft tugendhaft ist, gilt das Gesagte von ihm besonders.

Wenn nun ein Mann dem Tod ungern entgegengeht, so ist daraus zu schließen, daß er kein Philosoph ist (nicht *φιλόσοφος*, sondern *φιλοσώματος*), und daraus folgt weiter, daß er ehrgeizig oder geldgierig ist, entweder eines von beidem oder beides. Andrerseits ist ebenso klar, daß dem wahren Philosophen am meisten zukommt, was man Tapferkeit nennt. Aber ebenso ists mit der Besonnenheit, welche darin besteht, nicht außer sich zu gerathen vor Begierden, sondern dieselben gering zu achten und in Schranken zu halten, welches gewis denen, die den Leib gering schätzen und mit Philosophie sich beschäftigen, am meisten zukommt. Mit der Tapferkeit aber und der Besonnenheit der andern Leute verhält sichs sonderbar. Denn dieselben halten ja den Tod für eines der größten Uebel. Sie sind also, wenn sie sich dem Tod aussetzen, nur tapfer aus Furcht vor größeren Uebeln. Tapfer sein aus Furcht und Feigheit ist aber doch ein Widerspruch. Ebenso ists mit der Sittsamkeit. Denn

sie sind nur sittsam in Folge einer gewissen Zügellosigkeit, welches freilich wieder ein Widerspruch ist. Denn sie enthalten sich der einen Lüste nur, um nicht andere verlieren zu müssen. So beherrschen sie also die einen Lüste, während sie hinwiederum von den andern beherrscht werden. Dieses aber wird wohl nicht der rechte Tausch sein, um Tugend zu erlangen, nämlich Vergnügen gegen Vergnügen, Schmerz gegen Schmerz, Furcht gegen Furcht einzutauschen, und Größeres gegen Kleineres, wie Münzen, — sondern die rechte Münze, um die man alles eintauschen muß, ist nur die Vernunft; und nur dasjenige, welches um sie genommen und gegeben wird, ist wirklich Tapferkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und überhaupt alle wahre Tugend kann nur bestehen mit Vernunft, mag nun Lust und Schmerz und alles dergleichen dabei sein oder fehlen; ohne Vernunft und mit einander vertauscht ist alles blos Schattenbild und eine solche Tugend ist in Wahrheit knechtisch und ist nichts Gesundes und Wahres, das Wahre aber ist eine Reinigung von allen solchen Dingen, und Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, ja die Einsicht *) selbst ist nur eine Art Reinigung. Und in diesem Sinn scheinen denn auch die Stifter der Mysterien ganz Recht gehabt zu haben, indem sie andeuten wollten, wer ungeweiht zu den Todten gehe, der werde im Schmutz liegen bleiben müssen, der Gereinigte und Geweihte aber werde bei den Göttern wohnen. Denn es gibt, heißt es in den Mysterien, viele Thyrsusträger, aber wenige Begeisterte (so übersetzen wir mit Schleiermacher βάκχοι). Diese aber sind meiner Meinung nach keine andern als die wahren Philosophen. Zu diesen nun zu gehören, habe auch ich mich auf jede Weise bestrebt. Ob ich mich aber recht bemüht und ob ich auch etwas ausgerichtet habe, das

*) (φρόνησις).

werden wir, wenn Gott will, dort erfahren, und das bald, wie mir scheint.

p. 69. ist die Lesart ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγή beibehalten, welche sich auf die besten Handschriften stützt. Daß man mit ἡ ὀρθή sc. ὁδός auch auskommt, ist freilich nicht zu bezweifeln; indessen würde so das von Plato gebrauchte Bild nicht vollkommen durchgeführt sein. Da nun die Auslassung von ἀλλαγή viel erklärlicher ist wegen der den Griechen so gewohnten elliptischen Ausdrücke, bei denen ὁδός zu ergänzen ist, als die Einschiebung dieses Wortes, so scheint dasselbe nicht getilgt werden zu dürfen. — Im Folgenden muß man sich hüten, das Bild zu sehr in's Einzelne ausdeuten zu wollen. Das Komma nach τῷ ὄντι ᾖ ist zu tilgen, denn nicht darum handelt sichs, daß alles mit der (um die) φρόνησις Gekaufte und Verkaufte wirklich sei, sondern daß alles dieses Tugend (σωφροσύνη, ἀνδρεία etc.) sei. Das πιπρασκόμενα scheint nun allerdings nicht ganz zu passen; denn wie soll dasjenige, was man um die φρόνησις hingibt, wahrhafte Tugend sein? Aber dies ist hier nur gesetzt gleichsam als korrelatives Glied zum Vorigen, wo von dem Eintausch der einen Begierden gegen die andern gesagt war, und der Sinn ist nur, daß allein die φρόνησις es ist, durch welche alles Thun, bestehe es nun in einem Annehmen oder Hingeben, echt tugendhaft werde.

Es ist hier die Frage, weshalb Sokrates an dieser Stelle seinen freilich sonst überall mit Vorliebe behandelten Satz ausführt, daß nur mit Vernunft wahre Tugend bestehen, daß nur der Philosoph wahrhaft tugendhaft sein kann. Dies thut er deshalb, weil noch immer die Meinung bleiben konnte, daß zur wahren Tugend ein äußerlich rechtschaffenes Leben hinreiche, daß das nach dem Tod zu erwartende Bessere alle diejenigen hoffen

könnten, welche in diesem Leben zu den Besseren gerechnet werden. Diesem Irrthum entgegen zeigt hier Sokrates, daß, wie einerseits die Furcht vor dem Tod den Beweis liefere, daß der davon Ergriffene kein Philosoph, somit aber φιλοσώματος somit aber auch φιλότιμος oder φιλάργυρος oder beides sei, so umgekehrt der Philosoph, welcher den Tod nicht fürchte sondern wünsche, allein wahrhaft tapfer und besonnen sein müsse. Die gewöhnliche Tapferkeit und Besonnenheit und alle gewöhnlichen Tugenden sind keine wahren Tugenden, weil sie im letzten Grund aus keiner sittlichen Gesinnung stammen. Das alleinige Princip, durch welches alles und ohne welches nichts sittlich ist, ist die φρόνησις, diese aber ist καθαρμός τις, d. h. also nach dem Vorhergegangenen, wahre Tugend kann nur der Philosoph haben. Somit kann aber auch nur der Philosoph das zu erlangen hoffen, was nur für den Reinen zu erlangen ist. Um aber zu zeigen, daß er damit nicht etwa blos eigne Weisheit vortrage, sondern daß dieser Gedanke ein allgemeines wenn auch in mythische Form gehülltes Bewußtsein darstelle, schließt er sich zuletzt an einen mythischen Satz an, wie wir ja so oft an Sokrates sehen, daß er grade positive Lehren ungern als seine eignen vortrug, wohl wissend, daß die als eigne Gedanken ausgesprochnen Lehren nicht dieselbe Geltung haben und nicht denselben Anklang finden als die aus dem Volksbewußtsein herausgeschöpften. Auch in diesem Betracht also — dies ist der Inhalt dieses Abschnittes —, daß nur der Philosoph wahrhaft tugendhaft ist, während alle andre sog. Tugend zuletzt doch aus unsittlichen Beweggründen stammt, kann und muß der Philosoph dem Tod gern entgegengehen, weil auch die Mysterien nur den Tugendhaften (diese sind aber nur die Philosophen) das höchste Glück, die Gemeinschaft mit den Göttern, verheißen.

p. 69 E. Schluß dieses Theils.

Dieses nun ist meine Vertheidigung dafür, daß ich nicht schwer dran gehe und nicht betrübt bin, euch zu verlassen, weil ich glaube, dort nicht weniger gute Herren und Freunde zu finden. Den Meisten freilich klingt dieses unglaublich. Wenn ich nun nur für euch überzeugender gewesen bin in meiner Vertheidigung als für die Richter der Athener, so ist es gut.

Sokrates sagt auch hier nichts Anderes, als daß er seine Hoffnung, daß der Tod für ihn etwas Gutes sei, gerechtfertigt zu haben glaube; daß er einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele gegeben habe oder habe geben wollen, deutet er mit keinem Wort an. In diesem ganzen Theil von p. 63. an hat also Sokrates durchgeführt, warum er getrost sterbe und hoffe, die größten Güter zu erlangen. Der Grund ist nämlich: der Philosoph will und wünscht überhaupt nichts Andres als zu sterben. Dieses zu beweisen, wird erstens bestimmt, was der Tod ist, Trennung der Seele vom Leib, und zweitens bewiesen, daß der Philosoph wünschen muß, daß seine Seele vom Leib befreit werde, da ihm die sinnlichen Dinge nicht blos gleichgültig, sondern sogar hinderlich sind (welches letztere wieder zweifach, subjektiv und objektiv, bewiesen wird). Daraus wird die Folgerung gezogen: weil der Leib durch gewöhnliche und außergewöhnliche Uebel die Seele hindert, sich mit Philosophie zu beschäftigen, ja auch, w e n n sie dieses thut, sie doch noch stört, so kann nur die Seele für sich allein zur Erkenntnis gelangen, und zwar vollkommen erst (w e n n überhaupt) nach dem Tod, im Leben nur soweit sie sich vom Leibe loszumachen vermag, da nur dem Reinen das Reine erfaßbar ist. Hieraus folgt aber nothwendig, daß, da grade der Philosoph derjenige ist, der diese Reinigung ausübt, dieser auch gerne sterben muß, und folgt weiter, daß dieses b e s o n d e r s oder sogar n u r vom Philosophen

gilt, da er allein wahrhaft tugendhaft ist, und da auch nach dem Glauben der Mysterien allein diejenigen, welche gereinigt und geweiht sind, was eben nur von den Philosophen verstanden werden kann, zu den Göttern gelangen. Und somit hat Sokrates seine Todesfreudigkeit vor seinen Freunden gerechtfertigt, wie er vorher angekündigt hatte, und bewiesen, daß der Philosoph gern stirbt, d. h. daß der Tod für den Philosophen kein Uebel ist, sondern vielmehr erst die Vollendung des Lebens, weil er hoffen kann dort vollkommen zu erlangen, was seines ganzen Lebens höchstes Ziel gewesen ist.

Dieses und nichts Anderes können wir als Inhalt des bisherigen Theils unsres Gesprächs ansehen und hierin kann uns nicht irre machen, daß dem die Ansichten der meisten gelehrten Erklärer entgegenstehen. Diese kommen nämlich fast alle darin überein, daß in diesem Theil schon ein, wenigstens vorläufiger, Beweis für die Unsterblichkeit enthalten sei. Und zwar glaubt Rettig, daß dies aus den Worten hervorgehe, womit Simmias fragt: willst du diese Erkenntnis für dich behalten oder auch uns mittheilen? Er schließt daraus, daß Simmias die Gründe zu vernehmen wünsche, welche den Sokrates zu der Ueberzeugung bringen, daß die Verstorbenen fortleben. Allein womit ist bewiesen, daß die Worte *εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι καὶ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς* — blos auf den ersten Theil gehen und nicht auf das ganze Gespräch? Vielmehr will Sokrates, wie aus seiner eignen Ankündigung hervorgeht, zuerst nur das Letztere beweisen, das *ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς*, wobei die Unsterblichkeit einstweilen vorausgesetzt wird. Ferner, meint Rettig, sei dieser Theil auch deshalb schon für einen Beweis anzusehen, weil zu Anfang desselben die Definition vom Tod aufgestellt werde. Aber diese Definition war ja auch nothwendig, wenn, wie wir diesen Theil verstehen, Sokrates nur vom Ster=

benwollen reden, und dasselbe rechtfertigen wollte. Ebensowenig beweisen die Sätze, in welche derselbe Gelehrte diesen angeblichen Beweis zerlegt, denn Sokrates spricht seine Hoffnung, nach dem Tod zur vollkommenen Erkenntnis zu gelangen, immer nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit aus; wenn überhaupt irgendwo und wann, so muß die wahre Erkenntnis erst dann zu erlangen sein, wenn die Seele vom Körper befreit ist. Ebenso ist es auch mit den mythischen Sätzen, mit welchen Sokrates diesen Abschnitt einleitet und beschließt, denn nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit spricht er den Glauben aus, daß die Seele des Philosophen zu guten Göttern gelangen werde. Auch die Berufung auf die dialogische Kunst Plato's kann für die Annahme, daß hier ein Beweis für die Unsterblichkeit geliefert sei, nichts entscheiden. Denn diese dialogische Kunst Plato's kann doch niemals so weit gehen, daß er etwas völlig Anderes sagt als er meint; zumal in diesem Gespräch, in welchem die übrigen Beweise wahrlich nicht versteckt, sondern recht geflissentlich hervorgehoben werden. Sollte er da den ersten Beweis verhüllt haben? Nein! wo der Wortlaut so klar und entschieden ist, da ist es sicherlich am gerathensten, sich an diesen zu halten, zumal wenn, wie hier der Fall ist, der Bau und Zusammenhang des Ganzen sich sehr wohl dabei verstehen läßt. Weniger oder gar nicht begründet, sondern einfach behauptet ist dieselbe Annahme von den übrigen Auslegern. Steinhart hält die in diesem Theil ausgesprochene „unvertilgbare Sehnsucht nach der Befreiung vom Leib und die Möglichkeit ihrer theilweisen Verwirklichung in diesem Leben" für einen (und zwar den ersten) ethischen Glaubensgrund und eine feste Bürgschaft für die Unsterblichkeit der Seele. Auch Susemihl findet in diesem Theil schon einen Beweis, wenn auch einen, der nur erst Wahrscheinlichkeit und noch keine

Gewißheit gebe, und welchen Sokrates nur als Gewähr für seinen persönlichen Glauben ausspreche, oder in welchem die Unsterblichkeit als „Voraussetzung des philosophischen Strebens“ dargestellt werde. Ebenso Zeller (Gesch. der gr. Phil. II, 531), „es werde hier die Unsterblichkeit der Seele unmittelbar am Thun und Bewußtsein des Subjekts nachgewiesen, indem gezeigt werde, daß alles philosophische Leben und Denken von der Voraussetzung ausgehe, erst durch den Tod komme die Seele zu ihrer Wahrheit.“ Und so wird denn dieser Theil ziemlich allgemein für einen Beweis, wenn auch nur erst für einen „vorläufigen und indirekten“ gehalten. Diese Annahme würde noch einige Wahrscheinlichkeit haben, wenn alles Bisherige nur als Einleitung zu betrachten wäre, — eine Meinung, die denn auch von den meisten Erklärern aufgestellt wird, welche die Einleitung bis p. 69. E. fortgehen lassen. Allein, abgesehen von den äußeren Andeutungen, die den Beginn der Haupthandlung klar genug anzeigen, sind die bisherigen Untersuchungen mit solchem Nachdruck und mit solcher Ausführlichkeit behandelt, daß man sie für einen sehr wesentlichen, durchaus unentbehrlichen Bestandtheil des Ganzen halten muß. Indessen, wie man auch diese formale Frage entscheiden möge, soviel dürfte doch anzunehmen sein, daß Plato aus der Sehnsucht nach einem Zustand nicht auf dessen Wirklichkeit geschlossen hat; dies ist erst eine Erfindung der neueren Zeit. Und wenn derartige Beweise auch heutzutage nicht viel ausrichten, so war dies bei dem viel kräftigeren Geschlecht der Alten noch weniger zu hoffen. Daß also Plato aus dem Bedürfnis des Philosophen und aus der philosophischen Thätigkeit auf die Unsterblichkeit geschlossen, ist von ihm von vorn herein nicht zu erwarten; wenn aber vollends der klare Wortlaut dagegen spricht, so darf ihm ein solcher Beweis nimmermehr untergeschoben werden. Aber man muß ja freilich einen Zusammenhang, einen

Grundgedanken, der das ganze Gespräch durchzieht, finden, und da man denn von vornherein annahm, daß der Phaedon Plato's von der Unsterblichkeit und nur von der Unsterblichkeit handeln müsse, so wußte man mit diesem Theil nichts weiter anzufangen, man mußte einen Beweis für die Unsterblichkeit daraus zu machen suchen.

Da wir nun nicht von einer solchen vorgefaßten Annahme ausgehen, so bleiben wir beim Wortlaut stehen, und darnach hat Sokrates bis hieher nichts weiter gezeigt, als daß, wenn überhaupt das, was der Philosoph sucht und erstrebt, irgendwo zu finden und zu erlangen sei, dieses erst im Tod und im Leben nur, soweit es dem Tod nahe kommt, zu finden und zu erlangen sei. Daß aber diese Voraussetzung, unter der er das Bisherige ausgeführt, auch richtig, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele auch wohlbegründet sei, das zeigt er in den folgenden vier Beweisen.

p. 69. E — 70 C. Die Frage des Kebes nach der Unsterblichkeit.

Als Sokrates seine Rede beendet hatte, fiel Kebes ein: Das alles finde ich sehr schön, o Sokrates, nur die Frage über die Seele verursacht den Menschen viele Zweifel, nämlich die Frage, ob sie nicht, vom Leibe getrennt, überhaupt nirgends mehr ist, sondern alsbald sich auflöst und vergeht, wenn der Mensch stirbt, und wie ein Hauch oder Rauch zerstiebt und verfliegt und so also nirgends mehr ist. Denn wenn sie, erlöst von den Uebeln, welche du genannt hast, noch für sich bestände und in sich ein Wesen ausmachen würde, dann hätten wir allerdings vollkommen die tröstliche Hoffnung auf alles das, was du gesagt. Aber das bedarf wol starker Versicherung (Gründe), um glauben zu machen, daß die Seele des Gestorbenen noch ist und noch thätig und

selbstbewußt ist. Worauf Sokrates: Du hast Recht. Allein was sollen wir thun? sollen wir über diese Dinge miteinander reden, ob anzunehmen ist, daß es sich so verhält, ob nicht? Und da Kebes sich lebhaft hiefür ausspricht, fährt Sokrates fort: Nun denn, ich glaube nicht, daß Jemand, der davon hört, sagen könnte, ich führe unnütze Reden und über Dinge, die mich nichts angehen. Also wohlan!

Die letzten Worte, eine Anspielung auf die Wolken des Aristophanes, in denen Sokrates und seine Philosophie verspottet wird, sind, wenn auch nur beiläufig, eine treffende Widerlegung des Vorwurfs, daß es die Philosophie nur mit unpraktischen Dingen zu thun habe, und zeigen dieser beliebten Meinung gegenüber, daß es die höchsten Lebensfragen sind, welche die Philosophie sich vorlegt. Für unser Gespräch haben sie außerdem noch die Bedeutung, zu erinnern, daß die in der Folge kommenden subtilen Untersuchungen (über die Ideen, die Sichselbstgleichheit der Ideen u. s. f.) keineswegs nichtige dialektische Künste sind, da sie die Grundlage zur Lösung von Lebensfragen enthalten, deren Wichtigkeit von Keinem wird bestritten werden. — Bei den Worten **τὰ δὲ περὶ ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει** müssen wir noch für einen Augenblick auf die so eben bekämpfte Ansicht zurückkommen. Man könnte nämlich aus diesen Worten schließen wollen, Sokrates habe im Vorigen doch einen Beweis für die Unsterblichkeit gegeben. Allein — abgesehen von allem, was sonst dem entgegensteht — so heißt es nicht **τὰ δὲ περὶ ψυχῆς λεχθέντα** oder ä. Ferner: würde Sokrates im Vorigen einen, wenn auch nur indirekten, Beweis von der Unsterblichkeit haben geben wollen, so hätte er gradezu gar nichts ausgerichtet; denn was würde es dann helfen, wenn Kebes ihm erwiedern würde, Einiges habe ihm zwar gefallen, nur in der Hauptsache sei er um

keinen Schritt gefördert worden. Er sagt aber vielmehr: sonst bin ich mit allem ganz einverstanden, es gefällt mir, was du sagst, überaus wohl*), nur über deine Voraussetzung bin ich und sind mit mir noch Viele im Zweifel. Daß Kebes dieses meint, daß er nicht daran denkt, die letzte Rede des Sokrates habe irgend ein Beweis für die Unsterblichkeit sein sollen, ergibt sich mit aller Sicherheit aus dem Folgenden: *ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως ὡς κτλ.*, womit offenbar ein neues bisher noch nicht behandeltes Gesprächsthema angekündigt wird.

Kebes sagt, er sei in allem ganz mit Sokrates einverstanden, nur über seine Voraussetzung sei er noch im Zweifel. Ob nun die von ihm ausgesprochenen Zweifel grob materialistisch und atomistisch sind, wie man gesagt hat, oder ob es eine höhere Art der Polemik gegen die Unsterblichkeitslehre gibt, darüber wollen wir nicht streiten, Doch sollte man denken, wenn man einmal die Unsterblichkeit, nämlich die persönliche, in Zweifel zieht, so bleibt nicht viel Anderes übrig, als die Seele, sei es mit welchem Ausdruck man wolle, verfliegen, zerstieben oder wie immer sich auflösen zu lassen. Aus dem Folgenden kann man sehen, daß Kebes, wie stark er auch den Zweifel ausspricht, eine ebenso hohe Forderung an eine Unsterblichkeitslehre stellt. Er begnügt sich nicht mit einem blassen Schimmer von Unsterblichkeit, sondern will *ὡς ἔστι τε ἡ ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ δύναμίν τινα ἔχει καὶ φρόνησιν*. Und er begnügt sich nicht mit einer träumerischen Ahnung und einem dunkeln Gefühl, sondern will triftige Gründe für diesen Glauben (*παραμυθία* und *πίστις*). Welches alles deutlich zeigt, wie Plato selbst von der Unsterblichkeit gedacht und was er von einer Unsterblichkeitslehre gefordert hat.

---

*) (*τὰ μὲν ἄλλα*).

p. 70 C. — 72 E. Der erste Beweis: vom Werden des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten.

„Lasset uns nun so verfahren, daß wir betrachten, ob die Seelen der Menschen, wenn sie gestorben sind, im Hades sind oder nicht. Nach einer alten uns allen wohlbekannten (οὗ μεμνήμεθα) Sage sind doch dieselben wenn sie von hier fortgehen *) dort, und kommen wiederum hieher und werden geboren aus den Todten. Wenn sich dieses nun so verhält, daß aus den Todten wieder die Lebenden geboren werden, dann müssen wohl unsre Seelen dort sein. Denn wenn sie überhaupt nicht existiren würden, so würden sie auch nicht geboren werden, und daß es so ist (daß sie sind und dort sind), wird hinreichend bewiesen sein, wenn es uns zur Gewisheit wird, daß die Lebenden nirgends anders herkommen als von den Todten. Außerdem müssen wir uns nach einem andern Grund (und Beweis) umsehen."

An den Worten ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ darf man nicht mit Schmidt straucheln, weil hiemit etwas ausgesagt werde, was ja erst bewiesen werden solle. Vielmehr enthält dieser Satz das Thema des zu gebenden Beweises. Der Inhalt jener alten Rede, von welcher Sokrates ausgeht, ist ein doppelter, erstens: die Seelen der Verstorbenen sind dort im Hades; zweitens: sie kommen von dort wieder hieher in's Leben. Es fragt sich nun, ob diesem παλαιὸς λόγος eine Wahrheit zukommt. Das Erste, was in ihm enthalten ist, entzieht sich aller Untersuchung. Ueber das Zweite aber, daß die Seelen der Lebenden aus den Todten geboren werden, läßt sich eine Prüfung anstellen. Bestätigt sich nun dieser zweite Satz, so ist dann auch der erste mit ihm eng zusammenhängende anzunehmen. Also ἐνθένδε ἀφικόμεναί εἰσιν ἐκεῖ: sie sind, von hier hingegangen, dort,

*) (oder hingehen).

so daß man weder ἐκεῖ im Sinne von ἐκεῖσε zu nehmen noch εἰσιν ἀφικόμεναι für gleichbedeutend mit ἀφικνοῦνται (was doch gewis bedenklich) zu halten nöthig hat.

Ob sich hier Sokrates auf die Orphiker, auf die Pythagoreer oder auf Empedokles bezieht, (auf letzteren natürlich in keinem Fall allein wegen des Ausdrucks παλαιὸς λόγος, welcher nicht blos auf eine philosophische Lehre gehen kann), wird sich wieder nicht entscheiden lassen. Es ist dem Sokrates um die Sache zu thun, nicht um den Namen. Warum er aber hier wieder von einer mythischen Vorstellung ausgeht, darauf kann keine andre Antwort gegeben werden als die frühere, daß Plato hier am Anfang eines Abschnittes eine Anlehnung sucht an eine Autorität, welche einer Sage als einem niemals allen Wahrheitsgehaltes entbehrenden Ausdruck des Volksbewußtseins in viel höherem Grad zukommt als den Gedanken eines Einzelnen, daß der Gegenstand als ein jenseitiger von selbst zum Mythus auffordert, und daß es auch sonst der Natur des menschlichen Denkens entspricht, vom Bild zum Wesen, von der Vorstellung zum Begriff aufzusteigen. Daß der mythische Satz nicht selbst Glied des Beweises ist, ist schon oben gesagt worden. Daß demselben Wahrheit zukommt, soll eben jetzt erst bewiesen werden.

p. 70 D—71. „Betrachte nicht allein an den Menschen, sondern an allen Thieren und Pflanzen und überhaupt an Allem was ein Werden hat, ob nicht Alles aus dem Entgegengesetzten wird, Alles nämlich was einen Gegensatz hat, wie denn das Schöne dem Häßlichen entgegengesetzt ist, und das Gerechte dem Ungerechten und so Unzähliges weiter. Wir fragen also, muß nicht Alles, was einen Gegensatz hat, aus eben diesem, aus dem Gegensatz entstehen? Z. B., wenn etwas größer wird, wird es dieses nicht aus einem Kleineren? Und wenn etwas kleiner wird, aus einem Größeren? Und so das Schwä-

chere aus dem Stärkeren, das Schnellere aus dem Langsameren, das Schlechtere aus dem Besseren, das Gerechtere aus dem Ungerechteren? Wenn dieses sich so verhält, so haben wir dieses hinreichend erlangt, daß Alles auf diese Weise entsteht, nämlich das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten."

Nachdem zuerst angekündigt war, was zu beweisen sei, nämlich daß Tod und Leben gegenseitig in einander übergehen, so wird hier der Beweis geführt, daß an Allem, woran wir ein Werden sehen, dieser Wechsel und dieses gegenseitige Ineinanderübergehen stattfindet. Zu beachten ist hier erstens, daß Sokrates ausdrücklich sagt: bemerke nicht allein an den Menschen, sondern auch an den Thieren und Pflanzen und an Allem was ein Werden hat, woraus man sehen kann, daß Plato wohl auch daran gedacht haben wird, welche Folgerung man daraus ziehen kann, nämlich daß auch das daraus Geschlossene nicht blos vom Menschen gilt, — und zweitens, daß alle diese entgegengesetzten Dinge nur Accidenzen sind oder Attribute. Nicht also, daß aus der Pflanze ein Thier oder aus dem Stein eine Pflanze wird, sagt Plato oder kann man aus seinen Worten folgern, auch nicht, daß die Größe selbst (die Größe an sich) aus der Kleinheit wird, sondern nur dies sagt er, daß dasjenige, wozu etwas wird, (z. B. das Größere), wenn und insofern es wird, dieses aus dem Entgesetzten wird (aus dem Kleineren). Dies ist deshalb nicht überflüssig zu bemerken, weil man dem Plato wirklich den Unsinn zugemuthet hat, er habe Substanz und Attribut gar nicht zu unterscheiden gewußt und hier von der Substanz gesprochen. Daß sich Plato dieses Unterschieds bewußt gewesen ist, sieht man nicht blos daraus, duß er hier überall nur von Attributen spricht, sondern auch daraus, daß er sagt: an Allem, was ein Werden hat (ὅσαπερ ἔχει γένεσιν), was

Plato nicht von der Substanz, welcher ja kein Werden zukommt, sondern nur vom Attribut sagen konnte.

Die Hauptsache, daß alles Werden ein Werden des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten ist, hat Plato somit bewiesen; was folgt daraus?

„Nun muß es aber wohl auch ein doppeltes Werden zwischen den beiden entgegengesetzten Dingen geben, vom Einen zum Andern und wieder von diesem zu jenem. Zwischen dem Größeren und Kleineren muß Zunahme und Abnahme mitten inne stehen; und so erhalten wir auch die Absonderung und Vermischung, Erkältung und Erwärmung; und so bei Allem, wenn wir auch die Worte nicht immer brauchen, muß es sich doch in der That so verhalten, daß Eines aus dem Andern wird und daß es ein Werden gibt vom Einen zum Andern."

Man könnte denken, Sokrates hätte sogleich, nachdem er gezeigt, daß das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten wird, schließen können: so wird auch das Leben aus dem Tod und umgekehrt. Aber das wäre zu unvermittelt gewesen. Er folgert daher erst aus dem Werden des Entgegengesetzten aus Entgegengesetztem, daß es zwischen beiden eine Verbindung, einen Uebergang, und zwar einen doppelten geben müsse. Denn nicht sprungweise kann es geschehen, daß das Schöne häßlich wird und das Häßliche schön, sondern nur durch Abnahme und Zunahme. Hiedurch wird deutlich gemacht, daß auch das scheinbar Entgegengesetzteste gegenseitig in einander übergehen kann. Jetzt erst kommt die Folgerung; damit sie aber auch jetzt nicht zu auffallend erscheine, wird sie zuerst durch ein Gleichnis veranschaulicht.

p. 71. C. — 72. „Nun ist aber dem Leben das Todtsein entgegengesetzt wie dem Wachen das Schlafen. Also entstehen auch diese auseinander, wenn sie anders entgegengesetzt sind, und es gibt zwischen ihnen auch ein doppeltes Werden. Das eine Paar nun will ich dir nennen

und auch das Werden, du aber nenne mir das andere. Ich setze aber zuerst das Schlafen und das Wachen, und daß aus dem Schlafen das Wachen wird und aus dem Wachen das Schlafen, und das eine Werden ist das Einschlafen, das andere das Aufwachen. Ebenso muß es auch mit dem Leben und Tod sein. Dem Leben ist das Todtsein entgegengesetzt. Beide entstehen aus einander. Aus dem Lebenden entsteht das Todte. Was muß daher aus dem Todten entstehen? Nothwendig das Lebende. Also wird das Lebende und die Lebendigen aus den Todten. Folglich sind auch unsere Seelen im Hades. Nun ist aber von dem doppelten Werden das eine uns bekannt, nämlich das Sterben. Müssen wir dem nun nicht auch das entsprechende Werden entgegensetzen, oder wird da auf einmal die Kraft der Natur aufhören? Da dieses doch nicht anzunehmen ist, was müssen wir setzen? Ein Wiederaufleben. Folglich, wenn es ein Wiederaufleben gibt, so ist dieses ein Werden der Lebendigen aus den Todten. Somit haben wir also gefunden, daß die Lebendigen ebenso aus den Todten entstehen, wie die Todten aus den Lebendigen. Wenn dieses so ist, so ist es ein hinreichender Beweis, daß die Todten irgendwo sein müssen, von wo aus sie wieder zum Leben kommen."

In drei Stufen schreitet Sokrates in diesem Abschnitt vorwärts. Nachdem durch den vom Schlaf und Wachen hergenommenen Vergleich das, was er will, einleuchtend gemacht ist, schließt er zuerst, daß aus dem Todten das Lebende wird und die Lebendigen. Ein moderner Schriftsteller und Leser wäre mit diesem Resultat schon höchlich zufrieden. Aber Plato hat daran noch nicht genug. Er läßt weiter schließen, es muß ein Wiederaufleben geben, und daraus wieder, es müssen die Seelen sein und darum irgendwo sein, um wieder aufleben zu können. Dies ist ein Beweis, daß ihm nicht soviel an dem Satz liegt, daß das Lebendige aus dem Todten entsteht, als die Gegen-

sätze von Leben und Todtsein in Verbindung zu bringen und zu zeigen, daß beide ineinander überzugehen bestimmt sind.

Daß zu dieser Annahme des Werdens des Lebendigen aus dem Todten auch die physische Weltbetrachtung führt, wird im Folgenden gezeigt.

„Und nicht mit Unrecht sind wir hierin übereingekommen. Denn wenn nicht im Werden immer das Eine dem Andern entspräche, gleichsam im Kreis herumgehend sondern wenn es nur ein Werden gäbe zum Entgegengesetzten, aber von da keine Rückkehr zum andern, so würde zuletzt alles dieselbe Gestalt haben und in ebendemselben Zustand sein und aufhören zu werden. Z. B. wenn blos das Einschlafen wäre, wenn aber dem nicht ein Erwachen entspräche, so würde alles zuletzt den Endymion als lächerlich erscheinen lassen, weil nämlich Alles im gleichen Zu-Zustand wäre; und wenn Alles vermischt und nichts gesondert würde, so würden wir die Welt des Anaxagoras haben, nämlich Alles auf einmal. Ebenso nun, wenn alles sterben würde, was am Leben Theil hat, das Gestorbene aber in diesem Zustand bliebe und nimmer aufleben würde, würde dann nicht zuletzt Alles todt sein und nichts leben? Denn wenn aus dem Andern das Lebende würde, das Lebende aber stürbe, so müßte ja Alles ins Todtsein sich auflösen. Also ist es so, und wir haben uns nicht getäuscht, es gibt in der That ein Wiederaufleben und ein Werden der Lebenden aus den Todten und ein Sein der Seelen der Verstorbenen, und für die guten ein besseres, für die schlechten ein schlechteres."

Dieses Beweisstück kann entbehrlich scheinen, da Plato, was er gewollt, schon erreicht hat. Aber die Gewisheit einer logischen Beweisführung wird namentlich beim Anfang einer Untersuchung, wie hier, erhöht, wenn sich dieselbe an der Betrachtung der gewöhnlich so genannten „Wirklichkeit" bestätigt. Oder auch: die Richtigkeit einer

Beweisführung fällt um so mehr in die Augen, wenn auch der Beweis der Unmöglichkeit des Gegentheils geführt wird. Und dies mußte hier um so nothwendiger erscheinen, weil der vorausgehende Beweis ein rein logischer, d. h. weder auf die dem Denken absolut gewisse Thatsache von der Wahrheit der Ideen noch auf die sinnliche Erfahrung gestützt, sondern nur im Anschluß an letztere per analogiam geführt war. Aus diesem Grund wird dem auf logischem Weg Gefundenen gleichsam zur Probe eine physische Betrachtung hinzugefügt und gezeigt, nachdem das Gleichnis vom Wachen und Schlafen wieder vorangeschickt war, daß unmöglich blos das eine Werden, das vom Leben zum Tod, stattfinden könnte, ohne daß die Weltordnung und der Weltzweck dadurch aufgehoben würde. Der Werth dieses Beweises wird nun freilich sehr herabgesetzt, indem man meint, daß derselbe, ganz auf die Platonische Ansicht von einer bestimmten im Voraus festgesetzten Anzahl von Seelen gestützt, mit dieser eben auch falle. Aber man muß nicht in so äußerlicher Weise deuten oder gar dem Plato gleichsam nachrechnen. Der wahre Sinn des Satzes ist vielmehr blos der, daß der Gegensatz des Lebens nicht das absolute Nichtsein sein kann. Wäre dies der Fall, so würde die Entstehung des Lebens nicht denkbar sein, da aus dem absoluten Nichtsein nimmermehr ein Uebergang zum Sein stattfinden kann. Es kann also das Sterben, welches doch der Gegensatz des Lebens ist, nimmermehr ein absolutes Vernichtetwerden sein. Sterben und Leben sind Gegensätze, die einander gegenseitig voraussetzen, deren Verbindung zum Bestand der Welt erforderlich ist, demnach nicht Gegensätze, wie Sein und Nichtsein, die jeder Verbindung Hohn sprechen, sondern Gegensätze wie Schlaf und Wachen, die in nothwendiger Verbindung stehen, verschiedne Daseinsformen an einem und demselben Sein.

Blicken wir auf den Gang des ganzen Beweises zu-

rück, so ist derselbe folgender. Nachdem Kebes die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele gestellt, in welcher der Zweifel, aber ebenso auch der Begriff der Unsterblichkeit vollkommen ausgeprägt erscheinen, und nachdem Sokrates seine Bereitwilligkeit zu einem Gespräch, das ihm so nahe liege, zugesagt, und seinen Ausgangspunkt von der Sage genommen, aus der er den Satz schöpft, daß die Seelen der Verstorbenen im Hades sind und daß Leben und Tod ineinander übergehen, so fragt er, ob dies überhaupt die Art alles Werdens sei, daß das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten entstehe. Und da sich dieses erweist, so wird weiter geschlossen, daß es zwischen beiden eine Verbindung und zwar eine zweifache geben müsse, und dieses dann mittelst des veranschaulichenden Gleichnisses von Schlafen und Wachen, Einschlafen und Erwachen, auf Leben und Tod angewendet, so daß sich zwei entgegengesetzte Seinsarten, Leben und Tod, und ebenso zwei entgegengesetzte Uebergänge, Sterben und Wiederaufleben, ergeben, woraus denn folgt, daß die Seelen der Verstorbenen irgendwo sein müssen, um wieder ins Leben zu treten. Dies wird bestätigt durch eine physische Betrachtung, an welcher sich zeigt, daß ohne diesen Wechsel die Weltordnung aufgehoben würde.

Dieser Beweis ist zu allen Zeiten heftig angefochten worden von solchen, die einen jeden dieser Beweise einzeln herausgreifen, meinend, daß Plato aus einem jeden Beweis, allein für sich genommen und ohne daß er mit den andern in Zusammenhang gebracht werde, die Unsterblichkeit habe folgern wollen. Und, so angesehen, wird sich dieser Beweis leicht als unhaltbar zeigen, da er erstens zuviel, mithin zu wenig beweist, indem darnach nicht blos der menschlichen, sondern auch der Thier- und Pflanzenseele Unsterblichkeit zukäme, zweitens aber zwar das beständige Ineinanderübergehen von Tod und Leben darthut, aber nicht, was zu beweisen war, das Wiederaufleben

desselben Subjekts, die persönliche Unsterblichkeit. Aber andrerseits erweisen gewis auch diejenigen Erklärer dem Plato nicht den rechten Dienst, welche zur Rettung seiner Ehre behaupten, daß Plato mit diesem Abschnitt, mit dem sog. ersten Beweis die Unsterblichkeit noch gar nicht habe beweisen wollen. Daß Plato dieses gewollt hat und diesen seinen Beweis, nicht selbst für so unhaltbar gehalten, wenn er nur richtig verstanden werde, geht aus den Schlußworten hervor, in denen er den Sokrates aussprechen läßt, es gibt ein Wiederaufleben und die Lebenden entstehen aus den Todten und die Seelen der Verstorbenen sind, haben ein Sein, und zwar gebe es für die guten ein besseres, für die schlechten ein schlechteres. Denn aus den letzten Worten kann man so wenig wie aus dem mythischen Anfang (mit Susemihl) folgern, daß Plato hier keinen Beweis habe geben wollen. Inwiefern dies aus dem Anfang erhellen soll, ist nicht wohl abzusehen, da eben doch nur der Anfang mythisch, der Beweis selbst ganz logisch ist; aus den Schlußworten aber ist jenes ebensowenig zu schließen. Denn die Worte **ταῖς μὲν ἀγαθαῖς ἄμεινον εἶναι, ταῖς δὲ κακαῖς κάκιον**, aus denen zu schließen sein soll, daß Plato mit dem Vorausgegangenen keinen Beweis für die Unsterblichkeit habe liefern wollen, da eben jenes das **ταῖς ἀγαθαῖς ἄμεινον κτλ.** in demselben nicht bewiesen werde, diese Worte sind hier nur beigesetzt, weil, wenn das Sein der Seelen der Verstorbenen bewiesen war, dieses, daß es die besseren besser und die schlechteren schlechter haben, aus dem ersten Theil, welcher ja eben diesen Satz zu seinem Ergebnis hatte, nur wieder aufgenommen zu werden brauchte. Es ist dies grade ein Zeichen, daß es Plato in diesem ganzen Gespräch nicht allein darauf abgesehen hat, die Unsterblichkeit zu beweisen, sondern daß ihm dieses **ταῖς ἀγαθαῖς ἄμεινον** eigentlich die Hauptsache ist. Da nun dieses unter Voraussetzung der Unsterblichkeit schon im ersten

Theil bewiesen war, jetzt aber auch die Unsterblichkeit wenigstens nach einer Seite bewiesen ist, so konnte Plato in die Schlußworte dieses Beweises alles bisher Gewonnene zusammenfassen. Wenn das Gesagte richtig ist, so wird es sich schwer nachweisen lassen, daß Plato diesen Beweis selbst für keinen Beweis gehalten habe; wenigstens nicht aus seinen Worten. Freilich hält man sich oft sehr wenig an diese, wodurch man sich aber nothwendig in allerlei Widersprüche verwickelt, wovon dieser ein Beispiel ist, daß man in dem vorigen Theil, den Plato selbst mit keinem Wort für einen Beweis ausgegeben hat, um jeden Preis einen Beweis sehen will, hier aber, wo Plato selbst einen solchen geben will, behauptet, er habe überhaupt keinen aufstellen wollen. Es ist in der That merkwürdig, daß in unsrer Zeit, in der die Annahme einer doppelte Lehre Plato's, einer exoterischen und einer esoterischen, völlig abgethan ist, eben diese Annahme nur in einer neuen Form wieder auftaucht. Dem entgegen muß dem klaren Wortverstand sein Recht gegeben werden, wir müssen den Plato nehmen, wie er ist, und dürfen, auch wenn wir ihn auf einem Irrthum ertappen, diesen nicht wegleugnen, müssen überhaupt annehmen, er habe, was er sagt, in vollem Ernst gesagt, wo er nicht das Gegentheil bestimmt genug andeutet. Daher werden wir denn auch den vorliegenden Beweis für einen Beweis ansehen müssen, als welchen er sich ausgibt, nicht blos für eine Vorbereitung auf das Folgende, sonst haben die Schlußworte durchaus keinen Sinn. Aber ebenso gewis ist freilich auch, daß der Beweis nicht vollständig, sondern erst nach einer Seite geführt ist; und daß Plato dieses selbst erkannt und diesen Beweis nicht für den alleinigen voll- und endgültigen gehalten hat, sieht man daraus, daß er noch drei andere hinzugefügt hat, was natürlich nicht zum Ueberfluß oder aus Großthuerei geschehen ist. Wenn es also als feststehend betrachtet werden darf, daß wir hier

allerdings einen Beweis, nur eben noch keinen vollgültigen abschließenden, vor uns haben, so fragt es sich nur, was Plato mit diesem Beweis gewollt, wieviel er damit geleistet hat.

Die Unsterblichkeit der Seele ist's, was Plato beweisen will. Um dies zu können, bestimmt er erst überhaupt, was Leben und Todtsein ist. Was die Seele ist, bleibt dabei noch ganz außer Betracht, des Wesens der Seele geschieht deshalb in diesem ganzen Beweis keine Erwähnung; es handelt sich nur um Leben und Tod. Leben und Todtsein sind entgegengesetzte Zustände. Nun zeigt sich aber, daß alles Werdende das, was es wird, aus diesem, wozu es wird, Entgegengesetzten wird, somit auch solche Zustände, wie Leben und Todtsein; folglich, daß es auch ein Werden, einen Uebergang zwischen beiden gibt. Dies könnte nicht der Fall sein, wenn Todtsein soviel als Nichtsein wäre. Denn aus dem absoluten Nichtsein würde kein Werden möglich sein, wie die Worte sagen *ἀναγκαῖον τὰς τεθνεώτων ψυχὰς εἶναί που, ὅθεν δὴ πάλιν γίγνεσθαι.* Damit ist bewiesen, daß das Todtsein nicht ein absolutes Vernichtetwerden, sondern nur eine andre Daseinsform ist.

Der Einwand, daß dann die Unsterblichkeit auch von den Thieren u. s. w. gilt, thut gar keinen Schaden. Plato hat ihn auch so wenig abwehren wollen, daß er sogar ausdrücklich sagt *μὴ τοίνυν κατ' ἀνθρώπων σπόπει μόνον τοῦτο, ἀλλὰ καὶ κατὰ ζώων πάντων καὶ φυτῶν καὶ ξυλλήβδην ὅσαπερ ἔχει γένεσιν.* Auf das Unterscheidende der menschlichen Seele nimmt er hier gar keine Rücksicht. Er will ja hier blos sagen, daß es ein absolutes Vergehen nicht gibt, daß das Todtsein nur ein anderer Zustand ist, welcher ebenso nothwendig das Sein zu seiner Bedingung hat wie das Leben. Das besondre Wesen der Seele wird dabei vorausgesetzt und nur dieses bewiesen, daß das Sterben kein Grund des Vernichtet-

werdens ist. Somit kann aber allerdings als Ergebnis betrachtet werden, daß der Tod als eine bloße Veränderung des Daseins zu einer andern Form nicht berechtigt, an der Fortdauer der Seele zu zweifeln, daß die Seele somit auch trotz des Todes existiren kann und — nach dem im vorigen Theil Bewiesenen — die der Guten in einem glücklicheren Zustand als die der Schlechten. — Insofern aber hiebei allerdings auf das Wesen der Seele noch keine Rücksicht genommen ist, schließt dieser Beweis die Frage freilich noch keineswegs ab, vielmehr muß jetzt erst zur Untersuchung des Wesens fortgegangen werden.

Bevor wir uns jedoch dazu wenden, müssen wir noch einer Ansicht gedenken, die von K. Fr. Hermann zuerst aufgestellt, von Andern mehr oder weniger angenommen und unterstützt worden ist. Hermann hat nämlich gefragt, wie es komme, daß Plato mehrere Beweise nacheinander gegeben habe, und warum grade in dieser Ordnung, und darauf geantwortet, diese Beweise sollen die Entwicklung der platonischen Philosophie, die Stufen im Entwicklungsgang des Philosophen selbst darstellen. Eine vollständige Prüfung dieser Hypothese ist hier nicht am Ort; nur sofern sie den ersten Beweis angeht, muß sie an dieser Stelle besprochen werden. Hermann glaubt, der erste Beweis entspreche dem Standpunkt der jonischen Naturphilosophie. Das kann nur heißen, Plato habe mit diesem ersten Beweis aussprechen wollen, welches die Ansicht von der Unsterblichkeit der Seele sei, die er selbst als Anhänger der jonischen Naturphilosophie, als Schüler des Cratylus, gehabt, oder — anders ausgedrückt — Plato habe damit zeigen wollen, wie man auch vom Standpunkt der jonischen Naturphilosophie auf die Unsterblichkeit der Seele kommen und wieweit dieselbe von diesem Standpunkt aus erfaßt werden könne. Für diese Ansicht spricht, daß Plato hier vom Werden ausgeht und von diesem aus die Unsterblichkeit beweist. Sieht man

aber genauer zu, so zeigt sich zwischen der jonischen Naturphilosophie und dem, was diese vom Werden ausspricht, und dem, was Plato hier sagt, ein beträchtlicher Unterschied. Während nämlich Heraklit aus dem Werden das Nichtsein folgert, so kommt Plato grade zum entgegengesetzten Ergebnis, er erkennt als nothwendige Bedingung und Voraussetzung des Werdens das Sein. Heraklit leugnet um des ewigen Wechsels der Dinge willen alles und jedes wahre Sein, er leugnet die Substanz selbst; Plato aber läßt diese nicht etwa blos durchschimmern, er deutet nicht blos ein dahinter (hinter dem Werden) liegendes Sein an, sondern sagt ausdrücklich, daß das Werden blos *an* dem Sein ist (*πρὸς τῶν ἀνθρώπων - φυτῶν καὶ ὅσαπερ γένεσιν ἔχει*), er geht also schon von dem Unterschied zwischen Sein und Werden aus und benennt blos die *Zustände* (wobei abermals an jenes *πρὸς* zu denken ist) als wechselnde, und kommt so zuletzt wieder auf das Sein als das dem Werden zu Grunde liegende, ohne welches auch das Werden nicht gedacht werden könnte. Wie kann man nun sagen, dieser Beweis entspreche dem Standpunkt der jonischen Philosophie, da er diese vielmehr bekämpft, indem er das Sein im Werden behauptet, während jene vom Werden aus das Sein bestreitet? Nicht einmal dies genügt, einen Fortschritt anzunehmen, wozu man sich freilich gezwungen sieht, wenn man doch immer noch eine gewisse Verwandtschaft mit der jonischen Philosophie beibehalten sehen möchte. Nicht blos ein Fortschritt in derselben, sondern die entschiedenste Ueberwindung derselben zeigt sich in diesem Platonischen Beweis, indem einerseits durch Unterscheidung von Substanz und Attribut das Sein schon vorausgesetzt und nur *am* Sein das Werden nachgewiesen, andrerseits aber dann auch *im Werden* das Sein aufgezeigt wird. Somit kann man aber mit der Annahme, daß dieser Beweis der Stufe der jonischen Naturphilosophie entspreche, nicht durchkommen.

Auf die Frage freilich, ob Plato hiebei an diese Philosophie gedacht, kann man unbedenklich mit Ja antworten; wie sollte er überhaupt, wo er vom Werden spricht, nicht an Heraklit denken? Aber in dessen Sinn ist dieser Beweis so wenig geführt, daß dieser ihn vielmehr aufs Entschiedenste bekämpft und besiegt. Wie sichs nun aber mit der allerdings vorhandenen Aehnlichkeit zwischen diesem Beweis und jener Philosophie verhält, ist nicht schwer zu sehen. Wie sich die griechische Philosophie naturgemäß entwickelt hat, wie Plato's eigne Entwicklung einen naturgemäßen Verlauf gehabt, und wie er in diesem Gespräch einer natürlichen Entwicklung folgt, so wird sich allerdings eine gewisse Parallele, ein ähnlicher Gang vom Aeußeren zum Innern, vom Werden zum Sein, entdecken lassen. In diesem Gespräch aber war für Plato der von ihm eingeschlagene Weg kein durch die Geschichte ihm vorgezeichneter, sondern ein durch die Sache selbst ihm gewiesener, innerlich nothwendiger. Und diesen ersten Beweis mußte er voranstellen, weil er vor allen Dingen untersuchen mußte, was Leben und Sterben (Todtsein) überhaupt und unter allen Umständen, nicht blos am Menschen, ist. Darum hat er zuerst gezeigt, daß beides äußre Zustände, Daseinsformen sind, durch welche die Unsterblichkeit nicht blos nicht widerlegt, sondern vielmehr gefordert werde; jetzt erst geht er zur Bestimmung des Wesens der Seele über, also vom Aeußern zum Innern.

p. 72 E. — 77 D. Der (zweite) Beweis aus der Wiedererinnerung.

„Und so ists auch, fiel Kebes ein, nach jenem Satz, o Sokrates, wenn er richtig ist, den du oft auszusprechen pflegtest, daß unser Lernen nichts ist als eine Wiedererinnerung, und darnach ists nothwendig, daß wir schon zu irgend einer früheren Zeit wußten, woran wir uns

jetzt erinnern. Dieses aber ist unmöglich, wenn unsre Seele nicht schon vorher war, ehe sie diese menschliche Gestalt annahm, so daß denn auch in dieser Rücksicht die Seele unsterblich zu sein scheint. Und als Simmias ihn bat, ihm doch die Gründe dafür zu sagen und ihn wieder darauf zu bringen, da er sie gegenwärtig nicht mehr recht inne habe, so fuhr Kebes fort: Um es dir mit einem Wort und mit dem schönsten zu sagen, so ist es dieses: die Menschen sagen gefragt, wenn nur Jemand recht fragt, von selbst Alles, wie es sich verhält; wenn ihnen aber nicht ein Wissen und ein richtiger Begriff innewohnen würde, so wären sie ja nicht im Stande, dieses zu thun. Sodann, wenn Jemand einen Andern auf geometrische Figuren oder etwas Aehnliches hinführt, so offenbart sich dabei aufs Klarste, daß sich dieses so verhält". — Eigenthümlich ist der Uebergang vom ersten zum zweiten Beweis, welcher nicht durch Zustimmung der andern Mitunterredner, durch Zweifel oder etwas derart bezeichnet wird, so daß man versucht sein könnte beide Beweise für zwei Theile eines und desselben Beweises anzusehen, stünden nicht die vorangehenden Schlußworte des ersten Beweises dem entgegen. Daraus, daß der nun beginnende neue Beweis so eng auch äußerlich mit dem vorhergehenden verbunden erscheint, während dieser doch für sich abgeschlossen ist, läßt sich schließen, daß, wie schon gesagt, der erste Beweis zwar eine für sich stehende und ganz durchgeführte Betrachtung enthält, daß dieselbe aber noch der Ergänzung bedarf. Daß nun von Kebes der Ansatz zu der folgenden Untersuchung gemacht wird, dies mag allerdings (nach Susemihl) seinen Grund darin haben, daß Plato seine frühere Lehre von der Anamnesis jetzt in den Mund eines Andern legen wollte, um dieselbe sodann durch Sokrates ergänzen zu lassen; zunächst aber sehen wir darin den Beweis, daß das, was Sokrates bisher gesprochen, jenen schon auf den richtigen Weg

zur Erkenntnis gebracht hat. Kebes stimmt nämlich dem von Sokrates im vorigen Beweis Vorgetragenen nicht blos vollkommen bei, sondern hat darin auch den Keim einer neuen Gedankenreihe gefunden; wie denn das Verständnis eines Satzes allemal zugleich auf einem andern Punkte der Wahrheit näher führt. So hat den Kebes offenbar der Satz, daß die Lebenden aus den Todten entstehen, auf die Lehre von der Präexistenz und von der auf diese hinweisenden Wiedererinnerung geführt. So wenig nämlich Sokrates im vorigen Beweis blos von der Präexistenz gehandelt hat, so daß es falsch oder mindestens ungenau ist zu sagen, die beiden ersten Beweise handeln blos vom regressiven Bestehen der Seele, so hatte doch Sokrates die Lehre vom Wechsel zwischen Tod und Leben so ausgesprochen, daß darin freilich auch die Lehre von der Präexistenz enthalten war. Wenn nun Sokrates selbst fortgefahren hätte zu reden, so würde dieser innere Zusammenhang nicht so sehr einleuchten, als wenn, wie geschieht, Kebes diesen Uebergang macht. Denn hiemit deutet Plato an, wie nothwendig das von Sokrates Gesagte jeden aufmerksamen Zuhörer auf die Präexistenz und Anamnesis überleiten mußte, nämlich auf das, was schon Inhalt der früheren platonischen Lehre hierüber gewesen war.

Schon im Menon hatte Plato die Lehre, daß alles Lernen eine Erinnerung sei, entwickelt und an der Mathematik gezeigt, daß die Menschen, wenn Jemand sie recht fragt, von selbst Antwort zu geben wissen (p. 81 B. ff.), und daraus die Unsterblichkeit gefolgert; denn da der Mensch diese Erkenntnis nicht in diesem Leben gewonnen haben kann: *δῆλον ὅτι ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ εἶχε καὶ ἐμεμαθήκει* (p. 86 Q.), und *οὐκοῦν εἰ ἀεὶ ἡ ἀλήθεια ἡμῖν τῶν ὄντων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ, ἀθάνατον ἂν ἡ ψυχὴ εἴη.* Doch war dort diese Lehre noch nicht festgegründet; das, worauf Plato dort seine Ansicht baute,

waren blos *ἀληθεῖς δόξαι περὶ ὧν οὐκ οἶδεν*, er folgerte also blos aus Vorstellungen, deren Realität doch nicht genug feststehen konnte, um daraus mit Sicherheit auf eine Präexistenz zu schließen. Hier aber gründet er seine Lehre auf die Erkenntnis der Ideen und darum läßt er nun den Sokrates selbst das Wort ergreifen.

„Wenn du, so nimmt Sokrates p. 73 B. die Rede auf, dadurch noch nicht überzeugt bist, so sieh einmal, ob es dir nicht auf folgende Weise einleuchtet. Es ist dir nämlich zweifelhaft, inwiefern das, was man Lernen heißt, eine Erinnerung sein soll. Worauf Simmias: es ist mir zwar nicht zweifelhaft, doch eben dessen, wovon die Rede ist, bedarf ich, nämlich der Erinnerung; und beinahe habe ich schon nach dem, was Kebes gesagt, mich darauf besonnen und bin davon überzeugt; dennoch möchte ich gerne von dir hören, wie du es zu zeigen versucht hast. Und nun beginnt Sokrates seine Darlegung: Wenn Einer sich an etwas erinnert, so muß er dieses vorher einmal gewußt haben. Und dann betrachte auch Folgendes. Ich meine aber etwa so (denn *λέγω δέ τινα τρόπον τόνδε* ist gewis mit Schmidt als die richtige Lesart anzunehmen, bis Stallbaum's *τίνα τόνδε* durch Beispiele wahrscheinlicher gemacht ist). Wenn Jemand irgend etwas (im Griechischen *ἐὰν τίς τι ἕτερον*, im Deutschen nicht leicht genau wiederzugeben, weil es nicht heißt *τὸ μὲν ἕτερον*, also nur: irgend etwas, von dem später zu Nennenden Verschiedenes) sieht oder hört oder auf andere Weise wahrnimmt und dadurch nicht blos diesen Gegenstand erkennt sondern zugleich einen andern, so sagen wir doch mit Recht, daß er sich dessen, wovon er Erkenntnis gewonnen hat, erinnert. Z. B., es ist etwas Anderes, eine Leier und einen Menschen erkennen. Nun weißst du doch, daß die Liebenden, wenn sie eine Leier sehen oder ein Kleid oder sonst etwas, welches dem Geliebten gehört,

dieses erfahren, daß ihnen, indem sie die Leier erkennen, in Gedanken auch das Bild des Geliebten kommt. Dieses ist aber Erinnerung; wie denn auch Einer, wenn er den Simmias sieht, leicht an den Kebes denkt und tausend Anderes derart. Dieses nun ist eine Erinnerung besonders dann, wenn dies bei solchen Dingen begegnet, die Einer vor der Länge der Zeit und, weil er nicht Acht darauf gab, vergessen hatte. So kann man denn auch, wenn man ein gemaltes Pferd sieht, sich eines Menschen erinnern, und wenn man den Simmias gemalt sieht, sich des Kebes erinnern, und so denn auch, wenn man den Simmias gemalt sieht, sich des Simmias selbst erinnern. In allen diesen Fällen geht nun die Erinnerung theils vom Aehnlichen, theils vom Unähnlichen aus. Und wenn vom Aehnlichen, so kann es wohl nicht fehlen, daß man dabei auch bemerkt, ob das Gesehene hinsichtlich der Aehnlichkeit hinter dem, woran man sich erinnert, in irgend etwas zurücksteht oder nicht."

Es liegt uns hier zunächst ob, zwei von uns befolgte Lesarten zu vertheidigen. Bei den Worten des Simmias: ungläubig bin ich grade nicht', doch eben dessen, wovon die Rede ist, bedarf ich, der Erinnerung, ist es fraglich, ob *παθεῖν* oder *μαθεῖν* zu lesen ist. Dieses letztere bieten allerdings die Handschriften. Daß aber bei der Aehnlichkeit der Schriftzüge und bei dem so häufigen Gebrauch von *μαθεῖν* in solcher Verbindung, welcher es dem Abschreiber nahe legte, so zu lesen, ehe er auf das Folgende sah, auf diese Autorität nichts zu geben ist, leuchtet ein. Es fragt sich also nur, welches dem Sinne nach besser paßt. Liest man *μαθεῖν*, so ist *ἀναμνησθῆναι* entweder Objekt zu *μαθεῖν* oder epexegetische Apposition. Jenes ist unpassend; denn was soll es hier heißen das Erinnern (oder Erinnertwerden) lernen? Nimmt man es als Apposition, so ist der Sinn: Zweifel habe ich keinen mehr, aber eben das fehlt mir

noch, die Einsicht, das ἀναμνησθῆναι. Glauben habe er, will darnach Simmias sagen, nur eben die Einsicht in das Wie wünsche er noch zu erlangen. Es ist klar, daß bei dieser Erklärung der Nachdruck auf μαθεῖν fallen muß. Allein was fangen wir dann mit αὐτὸ τοῦτο an? Denn liest man den Satz im Text, so ist offenbar, daß auf αὐτὸ τοῦτο der Nachdruck liegt. αὐτὸ τοῦτο kann also nicht das Objekt sein zu μαθεῖν, da auf beidem, dem Objekt und dem Verbum, unmöglich der Nachdruck liegen kann, μαθεῖν aber, wenn man es beibehält, nothwendig, wie auch Schmidt eingesehen hat, ganz bestimmt und nachdrucksvoll die Einsicht bedeuten muß. Man müßte also das αὐτὸ τοῦτο zu δέομαι ziehen: eben dieses bedarf ich, die Einsicht, nämlich das Erinnertwerden. Aber in diesem Fall wäre vielmehr αὐτοῦ τούτου zu erwarten. Da also μαθεῖν, wenn tonlos und im gewöhnlichen Sinne genommen, ἀναμνησθῆναι zum Objekt haben müßte, welches keinen passenden Sinn gibt, dagegen, wenn mit Nachdruck versehen, nicht das ebenfalls nachdrückliche αὐτὸ τοῦτο zum Objekt haben könnte, so daß dieses auf δέομαι zu beziehen wäre, wobei aber dann der Genitiv stehen müßte, so zeigt sich μαθεῖν trotz des von Schmidt aufgewendeten Scharfsinns zu seiner Vertheidigung als unhaltbar und wir kehren zu dem einfachen keiner besondern Fürsprache mehr bedürfenden παθεῖν zurück. — Wie hier, so scheint auch bald darauf (p. 73 C.) bei der Frage, ob πρότερον oder ἕτερον zu lesen sei, der Vulgata ἕτερον der Vorzug vor dem handschriftlich besser beglaubigten πρότερον, welches jedoch leicht durch das kurz vorhergegangene πρότερον entstanden sein kann, zuzukommen. ἕτερον gibt diesen Sinn: wenn Jemand das Eine (Eines) sieht, hört u. s. w. und dabei an etwas Anderes denkt, so haben wir damit eine Anamnesis. Bei πρότερον müßte der Sinn sein: wenn Jemand früher etwas gesehen, ge-

hört u. s. w., und dann, indem er es später wieder sieht, nicht blos eben diesen Gegenstand wieder erkennt, sondern dabei auch an einen andern sich erinnert, den er bei seinen früheren Wahrnehmungen des ersteren immer in Verbindung mit diesem gesehen hat, so ist das Erinnerung. Es ist keine Frage, daß auch dieser Gedanke keineswegs unpassend ist, wenn auch nicht so einfach als der erstere. Allein, was gegen *πρότερον* entscheidet, ist die Analogie des folgenden Vergleichs. Denn da heißt es von Liebenden, wenn sie eine Leier oder ein Kleid ihres Geliebten sehen, so erfahren sie dasselbe, sie erkennen nicht blos das Kleid, sondern denken dabei auch an die geliebte Person selbst. Hier ist also nicht von dem früheren Sehen des Gegenstandes die Rede, welcher ihnen dann, wenn er ihnen später wieder vor die Augen kommt, auch das Bild dessen, der Person oder des Gegenstandes, womit er jenen früher immer in Verbindung erblickte, wieder in's Gedächtnis ruft, sondern es ist von demjenigen Sehen, Hören die Rede, bei welchem ihnen die Erinnerung kommt. Und diese Analogie ist entscheidend auch für den obigen Satz, wo demgemäß *ἰδών κτλ.* auch nicht von einem früheren Sehen u. s. w. zu verstehen ist, sondern von eben demjenigen, welches die Erinnerung erweckt.

Ob hier oder schon vorher bei *ἆρ οὖν οὐ κατὰ πάντα ταῦτα* (p. 74) ein Abschnitt zu machen ist, hat zu wenig auf sich, um einen Streit zu rechtfertigen, wiewohl die folgenden Worte *σκόπει δή, ἦ δ' ὅς* allerdings einen Abschnitt an derjenigen Stelle, wo wir abgetheilt haben, andeuten. In jedem Fall aber, man mag so oder so abtheilen, steht fest, daß bis hieher die Vorbereitung geht, worin Sokrates zeigen will, was Erinnerung ist. Zur Erinnerung, sagt Sokrates, gehören folgende Momente: erstens, daß, wer sich erinnert, vorher das kannte,

dessen er sich erinnert; zweitens, daß der sich Erinnernde auch an etwas Anderes sich erinnern kann, welches von dem unmittelbar Wahrgenommenen verschieden ist; drittens, daß Erinnerung möglich ist auch an lange Vergessenes; viertens, daß der sich Erinnernde bemerkt, worin das Wahrgenommene von dem, woran er sich dabei erinnert, verschieden ist; wir können fünftens noch hinzufügen, wiewohl sich dies mehr auf alles bisher Gesagte bezieht, daß die Erinnerung durch Aehnliches und Unähnliches erweckt werden kann; — wobei namentlich das zweite Moment durch ein Beispiel zu erläutern war. Wir werden nun sehen, wie Sokrates im Folgenden diese verschiedenen Momente wiederkehren läßt und benützt.

(p. 74—75 C.). „Sieh nun, ob sich dieses so verhält. Wir sagen doch, daß das Gleiche etwas ist, ich meine da nicht ein Stück Holz oder einen Stein, der dem andern gleich ist oder etwas dergleichen, sondern außer diesem Allen etwas ganz Anderes, das Gleiche selbst, das an sich Gleiche, dieses ist etwas für sich, und wir wissen, was es ist. Woher haben wir nun dessen Kenntnis gewonnen? Sind wir nicht durch die Dinge, die wir da genannt, gleiche Steine und Hölzer und andere gleiche Dinge, die wir gesehen, auf jenes gekommen (ἐνενοήσαμεν), obgleich es von diesen Dingen verschieden ist? Daß es aber verschieden ist, geht daraus hervor: Gleiche Steine und Hölzer nämlich erscheinen uns doch, während sie ganz dieselben sind, bald als gleich, bald als ungleich. Das Gleiche selbst aber erschien uns doch wohl nie als ungleich, oder gar die Gleichheit als Ungleichheit, also sind auch die gleichen Dinge und das an sich Gleiche nicht dasselbe. Nun haben wir aber doch durch jene gleichen Dinge die Erkenntnis von dem an sich Gleichen, obwohl es von jenen verschieden ist, gewonnen. Ob dieses den Dingen ähnlich oder unähnlich ist, daran liegt nichts. Denn jedenfalls, wenn du, etwas

sehend, mittelst dieser Wahrnehmung zugleich etwas Anderes erkennst, so muß dieses Erinnerung sein. Nun merken wir aber ferner bei diesen Dingen, den Hölzern und dem Anderen, was wir genannt, daß diese nicht so gleich sind wie das an sich Gleiche, sondern daß sie hinsichtlich ihrer Beschaffenheit hinter diesem weit zurückbleiben. Wenn nun Jemand etwas sieht und dabei erkennt, daß das, was er sieht, etwas Anderes gleichsam sein möchte, aber nicht so sein kann, sondern geringer ist, so muß er doch jenes kennen, dem das erstere nahe, aber nicht gleichkommt. Dieses fühlen wir auch bei den gleichen Dingen und dem an sich Gleichen. Also mußten wir das an sich Gleiche kennen vor der Zeit, da wir zuerst die gleichen Dinge sahen und erkannten, daß sie alle das Bestreben haben zu sein wie das Gleiche, aber hinter demselben zurückbleiben. Nun können wir aber nicht anders Kenntnis davon erlangt haben als durch Sehen oder Berühren oder eine andere Wahrnehmung, welches Alles hier einerlei ist. An unsern Wahrnehmungen aber sehen wir, daß alles Wahrgenommene nur nach jenem an sich Gleichen strebt, aber hinter demselben zurückbleibt. Also — ehe wir angefangen haben zu sehen und zu hören und überhaupt wahrzunehmen, mußten wir schon Erkenntnis von dem an sich Gleichen gewonnen haben, wenn wir das in den Wahrnehmungen uns sich darbietende Gleiche auf jenes beziehen sollten und bemerken, daß es Alles so zu sein wie jenes sich bestrebt, aber geringer ist. Nun aber hatten wir doch von Geburt an schon Gesicht und Gehör und die übrigen Sinne. Also mußten wir vorher, vor der Geburt schon, Erkenntnis davon gewonnen haben."

Bei *ἆρ οὐ λίθοι μὲν ἴσοι καὶ ξύλα ἐνίοτε ταὐτὰ ὄντα τότε μὲν ἴσα φαίνεται, τότε δ' οὔ*; meinen Deuschle und Susemihl, daß die Gattungen zu verstehen seien, da nur diese einerseits gleich, andrerseits (in den Dingen)

auch ungleich seien, indem sie ungleiche Dinge enthalten. Hiefür spreche auch das frühere Wort des Sokrates *οὐ ξύλον λέγω* etc. Allein dort wollte Sokrates nur auf die Idee der Gleichheit kommen, hier spricht er davon, daß die Idee an den Dingen, obgleich sie etwas Anderes ist, erkannt werde. Hier sind nun sicherlich, wie es auch kurz zuvor heißt *ἆρ οὐκ ἐξ ὧν νὺν δη ἐλέγομεν ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἄλλ' ἄττα ἰδόντες ἴσα, ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὄν τούτων*; die einzelnen Steine und Hölzer zu verstehen, von welchen doch ganz gewis gilt, daß ihnen beide Prädikate zukommen, die Gleichheit, insofern ja durch die Wahrnehmung des Gleichen in ihnen die Erkenntnis des an sich Gleichen vermittelt wird, und die Ungleichheit, indem sie als Dinge unvollkommen sind, also niemals der Idee, dem an sich Gleichen, entsprechen. Daß es heißt *ταὐτα ὄντα,* schadet dem nicht, denn dies bedeutet nur, daß z. B. ein Stein, auch wenn wir ihn lassen wie er ist, nicht etwa zertheilen, doch bald gleich bald ungleich erscheint, welches letztere seinen Grund in dem doppelten Umstand hat, daß diese Dinge als Dinge der Veränderung ausgesetzt sind und daß ihre Erkenntnis eine auf der Wahrnehmung (welche *μεστὴ ἀπάτης*) beruhende ist. Das folgende *αὐτὰ τὰ ἴσα* kann nicht auf die Dinge gehen, da dann das *αὐτὰ* nicht begreiflich wäre, es kann nicht auf ein Mittleres zwischen den Dingen und den Ideen (auf Gattungen) gehen, da die Annahme eines solchen Mittleren überhaupt für Plato schwerlich zu erweisen ist, es muß also von den Ideen verstanden werden. Daß der Plural steht statt des gewöhnlicheren Singular, kann, auch abgesehen von der ähnlichen Stelle Parm. 129. B. *(αὐτα τα ὅμοια),* doch so sehr nicht auffallen, da ja Plato, indem er von den Dingen überging zu den Ideen, diese hier leicht gleichsam der Konformität halber mit dem Pluralis benennen konnte. Freilich sind auch sie nur

gleich durch die Idee der Gleichheit, d. h. sie weisen wieder auf eine sie begründende zurück, dennoch können auch sie den Dingen gegenüber αὐτὰ τὰ ἴσα genannt werden, da alles, was an den Dingen gleich ist, dieses eben nur ist kraft der ihnen gemeinsamen Idee (wie der Schönheit, der Güte u. s. w.). Demnach geht αὐτὰ τὰ ἴσα auf die Ideen überhaupt, ἰσότης aber dann und αὐτὸ τὸ ἴσον, in welchen beiden Ausdrücken man wohl keinen andern als einen formalen Unterschied wird finden wollen, auf die Idee der Gleichheit selbst. Das folgende ταῦτα τὰ ἴσα wieder auf die Dinge zu beziehen, wird darum keinem Bedenken unterliegen, weil doch mit ταῦτα deutlich genug auf das Sichtbare, in der Erfahrung Vorliegende hingewiesen ist. Somit brauchen wir nicht mit Deuschle und Susemihl ἤ in ᾗ umzuwandeln und noch weniger ein Mittleres zwischen Ideen und Dingen anzunehmen, welches, wie gesagt, erst aus andern Platonischen Stellen nachgewiesen werden müßte. Daß eine solche Annahme hier keineswegs nothwendig, ja dem Inhalt dieses Beweisstücks widersprechend ist, geht daraus hervor, daß dieses doch auf nichts Anderes hinausgeht als zu beweisen, daß, obwohl die Idee etwas von den Dingen Verschiedenes ist, jene doch von diesen aus erkannt werden kann. Die Worte οὐκοῦν ἢ ὁμοίου ὄντος τούτοις ἢ ἀνομοίου (74 C—D) mit Schmidt und Susemihl zu streichen, ist kein Grund, vielmehr müssen dieselben hier so gewis ihre Bedeutung haben, wie oben p. 74 A die entsprechenden τὴν ἀνάμνησιν εἶναι μὲν ἀφ' ὁμοίων, εἶναι δὲ καὶ ἀπ' ἀνομοίων, welche letzteren Worte in jenem nur vorbereitenden Abschnitt gewis nicht vorkommen würden, wenn sie nicht für das, um was es hier dem Plato zu thun ist, eine Bedeutung hätten. Plato will aus der Erkenntnis der Ideen die Präexistenz beweisen. Es liegt ihm also daran zu zeigen, daß die Ideen etwas von den Dingen, durch deren Wahrneh-

mung uns der Gedanke an jene kommt, ganz Verschiedenes sind. Dies leuchtet aber am meisten dadurch ein, daß die Erkenntnis der Ideen auch durch unähnliche Dinge veranlaßt werden kann; wie uns denn bei ungleichen Dingen der Begriff der Gleichheit, bei häßlichen der Begriff der Schönheit zum Bewußtsein kommt. Hier also ist es ganz klar, daß die Idee etwas von den Dingen, deren Wahrnehmung uns die Erkenntnis der Idee vermittelt, ganz Verschiedenes ist. Nur von den ähnlichen Dingen mußte noch besonders gezeigt werden, daß sie ebenfalls etwas Anderes sind als die Idee selbst, der sie ähnlich sind. Dies ist es denn, wozu Plato von hier aus übergeht. — Uebrigens, sagt Sokrates, macht es keinen Unterschied, ob die Erinnerung von ähnlichen oder unähnlichen Dingen ausgeht. Denn (die gewöhnliche Lesart *ἕως γὰρ ἂν* im Sinn von dummodo ist mit Deuschle beizubehalten) zur Erinnerung gehören doch unter allen Umständen zwei Gegenstände, von denen der eine, der wahrgenommene, die Erinnerung an den andern, nicht wahrgenommenen, erweckt. Würden wir lesen *ὅταν οὖν* —, so hätten wir nur einen Schluß, eine Zusammenfassung des schon Gesagten, die hier überflüssig wäre und keinen neuen Gedanken enthielte. Nehmen wir den Satz als begründend, so heißt es: Für uns macht es keinen Unterschied, ob die Erinnerung von ähnlichen oder unähnlichen Dingen ausgehe; denn wenn du durch einen Gegenstand veranlaßt wirst, an einen andern zu denken, mag er jenem ähnlich oder unähnlich sein, so ist das Erinnerung, d. h. schon der Begriff der Erinnerung bringt es mit sich, daß zwei Gegenstände, der wahrgenommene und der nicht wahrgenommene, vor das Bewußtsein treten. Daß nun bei der Erinnerung an die Idee, welche durch Wahrnehmung von Dingen bewirkt wird, diese beiden der Art nach verschieden sind, wird auch hinsichtlich der ähnlichen Dinge (von den unähn-

lichen bedurfte es keines Beweises) noch besonders nachgewiesen. — In dem nun folgenden Satz ist das ἢ ἐνδεῖ τι ἐκεῖνου τῷ μὴ τοιοῦτον εἶναι keine Tautologie, wie man gemeint hat. Denn das ἐνδεῖν, welches allerdings mit ἐλλείπειν synonym ist, wie man aus dem bald folgenden ἐνδεεστέρως ἔχειν sehen kann, bezeichnet nur erst das Zurückbleiben und Nachstehen im Allgemeinen, also auch z. B. in Rücksicht der Quantität, kurz in jeder Hinsicht, nicht blos in der Qualität; dieses letztere Moment wird vielmehr erst durch das τῷ μὴ τοιοῦτον εἶναι hinzugefügt, so daß hiedurch erst der bestimmte Sinn entsteht: die Dinge bleiben auch hinsichtlich derjenigen Beschaffenheit, worin sie einer Idee ähnlich sind, hinter der Idee zurück, z. B. eine schöne Blume, ein Bild stehen nicht blos insofern hinter der Idee der Schönheit zurück, als jenes eben nur ein Bild, eine Blume ist, also klein, vergänglich, sondern auch in Rücksicht der Schönheit selbst.

Der Gang des Beweises bis hieher ist dieser. Sokrates läßt sich zuerst nach seiner Weise versichern, daß es ein an sich Gleiches gibt. Zur Erkenntnis dieses an sich Gleichen, der Idee der Gleichheit, kommen wir durch die gleichen Dinge. Daß aber die Idee der Gleichheit von den gleichen Dingen verschieden ist, geht daraus hervor, daß die Dinge bald gleich, bald ungleich sind, während die Gleichheit selbst (die Idee) nie Ungleichheit sein kann. Die Wahl grade dieses Beispiels erklärt Susemihl treffend daraus, daß eben hieran die Differenz zwischen den Dingen und der Idee am meisten hervortreten mußte. Und zwar, fährt Sokrates fort, zeigt sich die Verschiedenheit nicht blos bei unähnlichen Dingen, sondern auch bei ähnlichen, indem wir uns immer eines qualitativen Unterschieds zwischen den Dingen und der Idee bewußt werden. Folglich kann die Wahrnehmung der Dinge nicht die einzige Quelle der Erkenntnis der Ideen sein;

und da wir diese Erkenntnis doch nicht ohne irgend eine Wahrnehmung erhalten konnten, in den Wahrnehmungen dieses Lebens aber immer schon den Unterschied bemerken, so folgt, daß wir früher, vor der Geburt, schon die Ideen kennen mußten. Zuerst also zeigt Plato, daß wir an den Dingen die Ideen erkennen, welche etwas Anderes, von diesen Verschiedenes sind. Zweitens zeigt er, daß wir auch des Unterschiedes uns bewußt werden, welcher immer zwischen den Ideen und den Dingen (auch den einer Idee ähnlichen) besteht. Und hieraus folgert er drittens, daß wir, da wir einerseits nur durch irgend eine Wahrnehmung Kenntnis von den Ideen erhalten haben können, andrerseits aber in den Wahrnehmungen während dieses Lebens immer schon das Bewußtsein jenes Unterschieds haben, schon vor der Geburt die Ideen kennen mußten.

Hier hätte nun Plato seinen Beweis schließen und unmittelbar von hier aus die Unsterblichkeit folgern können, denn der Beweis, daß das Lernen Erinnerung (μάθησις = ἀνάμνησις), war ihm ja hier doch nicht Hauptzweck; er läßt aber den Sokrates fortfahren.

(75 C — 77). „Wenn wir also diese Erkenntnis schon vor unsrer Geburt empfangen haben, so kannten wir auch schon vor der Geburt und sogleich bei der Geburt nicht blos das Gleiche und das Größere und Kleinere, sondern alles Derartige. Nämlich nicht von dem eben Genannten allein gilt unsre Rede, sondern auch von dem Schönen und Guten und Gerechten und Frommen und von Allem, welches wir als das Seiende bezeichnen in unsern Fragen wie in unsern Antworten. Vor alle dem müssen wir schon vor der Geburt eine Erkenntnis gewonnen haben. Und wenn wir nun dieselbe nicht allemal vergessen haben *), so müssen wir immer

*) ἐπιλελήσμεθα ist perf., nicht plusqpf. (mit weggelassenem Augment) wie Einige wollten, denn erst später p. 76. A. von

Wissende sein und das ganze Leben hindurch davon wissen; denn Wissen heißt doch eine Erkenntnis empfangen haben und besitzen und nicht verloren haben; Vergessen aber ist doch wohl der Verlust der Erkenntnis. Wenn wir nun aber die vor der Geburt empfangene Erkenntnis verloren haben, später aber mittelst unsrer Wahrnehmung der Dinge jene Erkenntnis wieder erlangen, die wir vordem hatten, ist dann nicht unser Lernen eine Wiederaufnahme der uns eignen (uns angehörenden) Erkenntnis? Denn das erschien uns ja als möglich, durch Sehen oder Hören oder irgend eine Wahrnehmung eines Dings ein von diesem Verschiedenes oder nur Vergessenes zu erkennen, dem jenes Ding irgendwie, ob durch Aehnlichkeit oder durch Unähnlichkeit, nahe kam (das Auffallende in der Zusammenstellung des Nahekommens und der Unähnlichkeit liegt auch in den Worten des Textes *ᾧ τοῦτο ἐπλησίαζεν ἀνόμοιν ὂν ἢ ᾧ ὅμοιον*). Daher bleibt, wie ich sage, nur eines von beidem: entweder wir sind wissend geboren und bleiben Wissende durchs ganze Leben, oder diejenigen, welche, wie wir es nennen, lernen, thun nachher nichts als sich erinnern, und das Lernen ist Erinnerung. Welches wählen wir nun? Sieh einmal zu. Ein Mann, der etwas weiß, der kann doch wohl darüber Rechenschaft geben. Können nun Alle Rechenschaft geben über die Gegenstände, von denen wir sprachen? Da dieses nicht der Fall ist, so müssen sie sich also doch erst erinnern an das, was sie schon einmal kennen gelernt haben. Da nun unsre Seelen vor der Geburt diese Erkenntnis erlangt haben, so waren sie auch schon früher, ehe sie in Menschengestalt sich befanden, ohne den Leib, und mit Selbstbewußtsein. Und da Simmias einwendet, es bleibe noch übrig, daß

πότερον αἱρεῖ; an wird das Vergessen bewiesen, hier wird es noch ganz unbestimmt gelassen.

wir zugleich mit der Geburt jene Erkenntnis empfangen hätten, so überzeugt ihn Sokrates leicht, daß wir, da wir ja zu derselben Zeit sie verlieren mußten, weil wir sie nicht mit in's Leben gebracht haben, zu gleicher Zeit empfangen und verloren haben müßten, womit Simmias selbst seinen Einwand als beseitigt ansieht. — Also muß es dabei bleiben. Wenn das oft Wiederholte wahr ist, wenn es ein an sich Schönes und Gutes und überhaupt ein derartiges Sein (außer den Dingen) gibt und wir darauf als auf unsern früheren Besitz alle Wahrnehmungen beziehen und die Dinge damit vergleichen, dann muß, so gut wie dieses ist, so auch unsre Seele sein und vor unsrer Geburt gewesen sein; wo nicht, so ist diese ganze Rede vergeblich; wenn das Eine, dann auch das Andere, und wenn dieses nicht, dann auch jenes nicht. Womit Simmias vollkommen übereinstimmt, da ihm, wie er sagt, nichts so feststeht als das an sich Seiende, das Schöne und Gute und das Andere derart."

Warum hat nun Plato nicht oben schon, sobald er bewiesen hatte, daß wir vor der Geburt die Ideen kennen mußten, seinen Beweis geschlossen? Denn daß er, nur um einen Nebenzweck zu erreichen, nämlich um das Misverständnis abzuwehren, von dem er im Menon spricht, daß diese Lehre als eine Ermunterung der Faulheit aufgefaßt werden kann (Men. p. 81 D: *οὗτος (ὁ λόγος) μὲν γὰρ ἄν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσειε· καὶ ἔστι τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι*), und zu zeigen, daß doch das Lernen nicht überflüssig sei, wenn es auch nur in Erinnerung bestehe, — daß Plato um dieses Nebenzwecks willen seine Rede fortgesetzt, auch nachdem er seinen Hauptzweck erreicht, ist doch auf keinen Fall anzunehmen; vielmehr mußte diese Fortsetzung seiner Rede für seine Lehre von der Unsterblichkeit (hier der Präexistenz) eine Bedeutung haben. Und diese ist auch darin zu sehen. Wenn nämlich das Bewußtsein

von den Ideen ein immerwährendes, unverlierbares wäre, so würde auf ein vorzeitliches, d. h. überhaupt unsinnliches Sein der Seele gar nicht zu schließen sein, indem dann die Ideen als der Seele nothwendig eigenthümliche, zugleich mit der sinnlichen Wahrnehmung gegebene und von dieser unzertrennliche Vorstellungen angesehen werden könnten. Da nun aber die Ideen, wie einerseits Grund und Quelle, so andrerseits auch erst Aufgabe und Ziel des Erkennens sind, somit also nicht nothwendig zugleich mit der sinnlichen Erfahrung sich darbieten, wohl aber dann von dieser aus erkannt werden können, so folgt, daß die Erfahrung nicht das Princip, wenn auch die Bedingung, der Erkenntnis ist, sondern daß dieses Princip in der Seele selbst liegt, d. h. daß das Erkennen der Seele nicht aus den Sinnen allein begriffen werden kann, daß ihr somit ein anderes, in sich selbst seinen Grund habendes Sein zukommt. Zugleich gewinnt aber durch dieses letzte Stück dieser ganze Beweis einen ethischen Zug, der ihm andernfalls gefehlt haben würde. Es erscheint nämlich dadurch das gegenwärtige Leben des Menschen als ein mangelhafter Zustand, der aber durch die Möglichkeit, diesen Mangel wieder wenigstens annäherungsweise auszufüllen, auf das Bestehen eines vollkommneren Zustandes hinweist.

Fassen wir nun den Inhalt des Beweises bis hieher zusammen, so ist es dieser. Das Lernen ist Erinnerung, behauptet Sokrates und beweist dies folgendermassen. Zur Erinnerung gehört, daß wir irgend einmal wußten, wessen wir uns erinnern, daß wir uns bei irgend einem Gegenstand auch eines andern davon verschiedenen erinnern, daß es möglich ist, sich auch an lange Vergessenes zu erinnern, und daß wir uns auch des Unterschiedes zwischen dem Wahrgenommenen und dem, woran wir uns erinnern, eines Unterschiedes, welcher auch bei ähnlichen Dingen stattfindet, bewußt werden,

Unser Wissen aber ist Erinnerung, weil wir erstens die Ideen an den Dingen, welche doch etwas von jenen Verschiedenes sind, erkennen, weil wir ferner den Unterschied zwischen beiden, den Ideen und den Dingen (auch ähnlichen), erkennen, so daß wir also, da wir doch durch irgend eine Wahrnehmung von den Ideen wissen müssen, diese Wahrnehmung aber nie in diesem Leben gemacht haben, schon vor unsrer Geburt dieselben kennen mußten, und weil wir diese Kenntnis verloren haben. Also ist das Lernen Erinnerung an etwas aus den Dingen und aus diesem physischen Leben nicht zu Begreifendes, und unsrer Seele kommt Präexistenz zu, wenn anders die Realität der Ideen feststeht. — Nur nebenbei soll darauf hingedeutet werden, wie diese Lehre, welche ja doch immer aussagt, daß wir an den D i n g e n, die wir wahrnehmen, zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, keineswegs den dem Plato so oft gemachten Vorwurf des einseitigen Idealismus verdient; denn nicht ohne die Dinge, nur a n den Dingen ist die Erinnerung möglich, nur sind freilich nicht die Dinge, sondern die Ideen das höchste Ziel des Erkennens; so daß diese Lehre vielmehr eine, wenn auch erst versuchte, Versöhnung des Idealismus und Realismus enthält.

Bis jetzt ist erst die Präexistenz der Seele bewiesen; es handelt sich aber darum, die Postexistenz darzuthun, zu welchem Zweck dieser Beweis an den vorigen angeknüpft wird.

„(p. 77 A — D). Nachdem Simmias seine vollkommene Uebereinstimmung in warmen Worten ausgesprochen, fragt Sokrates: Wie stehts aber mit Kebes? Denn auch dieser muß überzeugt werden. Worauf Simmias: er wirds wohl sein, wiewohl er freilich gar hartnäckig ist, wo es gilt den Reden Anderer zuzustimmen; doch davon, glaub' ich, ist er überzeugt, daß unsre Seele vor der Geburt gewesen ist. Zwar ob,

fügt Simmias selbst hinzu, die Seele, auch wenn sie gestorben ist, noch sein wird, dafür haben wir, glaube ich, noch keinen Beweis, und darum ist auch jene populäre Ansicht noch nicht beseitigt, wornach zu befürchten ist, daß die Seele im Tode zerfließe (verlösche) und daß eben dieses für sie das Ende des Seins sei. Denn mag sie immerhin schon vorher sich irgend sonst woraus (ἄλλοθεν) gebildet und bestanden haben, ehe sie in menschliche Gestalt kam, warum sollte sie nicht, wenn sie in diesen Leib verpflanzt ist und sich nun von demselben trennt, dann gleichfalls (wie der Leib) sterben und vernichtet werden können? Ihm stimmt Kebes bei und erinnert, daß erst die Hälfte bewiesen sei von dem, was zu beweisen war, nämlich erst dieses, daß unsre Seele vor der Geburt schon war; damit aber der Beweis wirklich vollendet sei, müsse noch dazu bewiesen werden, daß die Seele auch nach dem Tod nicht weniger sein wird als vor der Geburt. Worauf Sokrates: Dieses ist denn auch schon geleistet, wenn ihr nur diesen Beweis mit dem vorigen verbinden wollt, daß alles Lebendige aus dem Todten entsteht. Denn wenn die Seele vorher schon ist, wenn sie aber, um zum Leben zu gelangen und wieder geboren zu werden, nirgends anders her als aus dem Tod und dem Todtsein kommen (entstehen) kann, so muß sie ja auch nach dem Tod noch sein, da sie wiederum muß geboren werden. Also ist das, was ihr wollt, schon bewiesen."

Hiemit wird dieser Beweis an den ersten angeschlossen, so daß beide sich gegenseitig ergänzen, weshalb man geneigt sein könnte, beide für zwei Glieder eines und desselben Beweises zu halten, wenn nicht, wie schon gesagt, die Verschiedenheit des Inhalts und die äußere Trennung dagegen spräche. Dieser letzte Abschnitt ist deshalb so kurz, weil ja schon mit der Präexistenz die Unsterblichkeit so gut wie gegeben ist, wie denn auch

Kebes selbst, als er den Anlaß gab zu diesem zweiten Beweis, dies aussprach, daß mit der Präexistenz zugleich die Unsterblichkeit erwiesen sei, so daß es nur eines Hinweises auf den ersten Beweis vom Wechsel zwischen Leben und Tod bedurfte, um damit zugleich die Postexistenz zu sichern und somit diesen Beweis auch als formell geschlossen betrachten zu können.

Vom Gang des Beweises ist schon die Rede gewesen. Als wesentlichen Inhalt desselben können wir dieses bezeichnen. Aus dem Wissen von den Ideen, genauer aus der Möglichkeit der Erkenntnis von Ideen, d. h. von solchem, welches wir nicht unmittelbar durch unsre Wahrnehmungen erkennen, da wir dieses Wissen zu den Wahrnehmungen schon mit hinzubringen, andrerseits aber uns auch des Unterschieds zwischen dem Wahrgenommenen und diesem, worauf uns die Wahrnehmungen führen und woran sie uns erinnern, bewußt werden, ist ersichtlich, daß die Seele nicht lediglich von der Außenwelt abhängig und bestimmt ist, sondern ein von der Sinnlichkeit (relativ) unabhängiges Dasein hat. In diesem Sinn mag man auch sagen, daß in diesem Beweis an dem Wissen von den Ideen, welche in der Körperwelt nie rein sich finden, während sie in der Seele liegen, deren höhere Substantialität (gegenüber der Körperwelt) dargethan werde; wenn man nur dabei nicht daran denkt, über die Substanz der Seele selbst etwas ausgesagt sehen zu wollen, welches ja hier noch in keiner Weise geschieht. Vielmehr wird blos aus dem Erkenntnisvermögen bewiesen, daß die Seele Kenntnis von einem solchen Sein habe und durch die Wahrnehmungen selbst auf ein solches geführt werde, welches von dem in den Wahrnehmungen selbst sich darstellenden durchaus verschieden sei, woraus dann folgt, daß die Seele nicht lediglich von der Sinnenwelt bestimmt, also auch nicht dieser allein angehörig sein könne, daß sie vielmehr ein über die Körperwelt

hinaus reichendes Dasein habe. Das ist, worüber im Grunde auch kein Streit ist, jedenfalls der Sinn dieses Beweises. Dessen Gültigkeit zu prüfen, ist nicht die Aufgabe gegenwärtiger Abhandlung, welche blos den historischen Zweck hat zu untersuchen, welches die Meinung und Absicht Plato's in diesem Gespräch gewesen sei und wie er dieselbe durchgeführt habe.

Dagegen muß noch gefragt werden, warum Plato diesen Beweis an die zweite Stelle gesetzt habe. Nach K. F. Hermann entspricht dieser zweite der Uebergangsperiode in Plato's philosophischer und schriftstellerischer Entwicklung, d. h. derjenigen, welche zwischen der ersten oder elementaren durch die kleineren sokratisirenden Gespräche (den Lysis) bezeichneten und der megarischen Periode mitten inne steht, welche letztere durch den Theaetet bezeichnet werde. Allein, hat diese Ansicht vom Zweck der Anordnung dieser Beweise schon viele allgemeine Gründe gegen sich, so steht ihr insbesondre bei diesem zweiten Beweis die Thatsache entgegen, daß hier die Ideen nicht in einer, wie man anzunehmen scheint, gleichsam noch unentwickelten Form vorkommen, sondern dieselbe Realität haben und ganz dasselbe Verhältnis zur Erscheinungswelt einnehmen, wie in irgend einem derjenigen Gespräche, in welchen diese Lehre am vollkommensten ausgebildet ist. Jedenfalls wird diese Anschauung von den Ideen durch die Lehre von der Anamnesis vorausgesetzt. Und erinnert nicht, was hier von dieser gesagt wird, ganz und gar an die Abschnitte im Phaedrus und im Gastmahl, wo von dem Leben der Seele im Anschauen der Ideen geredet wird? Aus diesem Grund müssen wir jeder Ansicht bestimmt widersprechen, welche diesen Beweis in eine frühere Stufe des platonischen Entwicklungsganges zurückversetzt, da ein Unterschied zwischen dem hier und

dem in den folgenden Beweisen zu Grunde liegenden Begriff der Ideen nur als hineingetragen erscheint. Der Grund, warum Plato diesen Beweis an die zweite Stelle setzt, wird vielmehr dieser sein. Plato geht, wie schon gesagt ist, vom Aeußern zum Innern. Im ersten Beweis hat er blos die zwei entgegengesetzten Zustände Leben und Tod für sich betrachtet, ohne dabei auf das Wesen der Seele sich irgendwie einzulassen, und aus jenen Zuständen geschlossen, daß aus ihnen nichts gegen die Unsterblichkeit folge, daß dieselbe vielmehr durch sie gefordert werde, indem ein absolutes Vergehen überhaupt undenkbar, Leben und Tod nur verschiedene Zustände des Seins seien. Indem er sich nun der Betrachtung der Seele selbst zuwendet, so faßt er zunächst wieder nicht das eigentliche Wesen der Seele selbst, sondern erst ihre Aeußerung und Bethätigung, ihre Beziehung zur Außenwelt, d. i. ihr Erkennen ins Auge, und findet hierin, daß die Seele, da diese ihre Thätigkeit, ihr Erkennen, sich nicht allein aus den sinnlichen Objekten, die sich ihr darbieten, erklären läßt, eben damit als ein über diese Erscheinungswelt Hinausreichendes, nicht von dieser allein Abhängiges sich erweist. Daß aber diese beiden Beweise noch nicht genügen, spricht Sokrates selbst aus in den unmittelbar folgenden Worten.

(p. 77 D — 78 B. Uebergang vom zweiten zum dritten Beweis.) „Dennoch, glaube ich, möchtet ihr, du und Simmias, diese Reden gern noch weiter durchführen und hegt die Furcht der Kinder, es möchte doch am Ende der Wind die Seele, wenn sie den Körper verläßt, zerstreuen und zerstören, zumal wenn Einer nicht bei Windstille, sondern in einem großen Sturme stirbt. Worauf Kebes lächelnd: Nun, so such' uns zu überzeugen, als ob wir uns fürchteten; vielmehr aber als ob wir uns nicht fürchteten, aber vielleicht ist ein Kind unter uns, welches dergleichen fürchtet. Dieses

Kind nun wollen wir überreden, den Tod nicht wie Gespenster zu fürchten. Nun, sprach Sokrates, so müßt ihr ihm täglich Zauberlieder vorsingen, bis ihr ihm die Furcht austreibt. Woher aber, o Sokrates, versetzt Kebes, sollen wir einen guten Zauberer gegen dergleichen nehmen, da du uns verlässest? Hellas ist groß, gibt Sokrates zur Antwort, und viel sind die Völker der Barbaren; diese müßt ihr alle durchsuchen, einen solchen Zauberer zu finden, und dabei weder Geld noch Mühe sparen, denn auf nichts Besseres könnt ihr euer Geld verwenden. Ihr müßt aber auch selbst untereinander im Untersuchen nicht nachlassen, denn nicht leicht mögt ihr Einen finden, der dies besser kann als ihr. Nun, daran solls nicht fehlen, erwiedert Kebes; aber wovon wir abgekommen sind, dazu laß uns wieder zurückkehren, wenn es dir gefällt. Mir, sagt Sokrates, — wie sollt' es mir nicht gefallen?"

Die Anweisung des Sokrates in diesen Worten, alles der Forschung nach Wahrheit Dienliche, wo es sich auch finden möge, in der Philosophie der Griechen, in den Sagen und Gebräuchen der Völker und wo immer, aufzunehmen und zu benützen, dabei aber, was die Hauptsache, in der eignen Forschung nicht nachzulassen, soll zeigen, daß, je näher man dem eigentlichen Kern der Frage komme, desto weniger bei dem schon Gewonnenen inne zu halten, sondern mit aller Entschiedenheit auf die Sache selbst einzudringen, daß aber eben hiezu jedes Mittel, wo es sich finde, ob auf Seite der Gegner, ob auch da, wo man ein solches gar nicht erwartet, aufzunehmen und zu verwerthen sei. Was aber den sofortigen Uebergang vom zweiten zum dritten Beweis anlangt, nachdem weder Zweifel noch Zustimmung zu dem Bisherigen ausgesprochen ist, so gibt Plato damit zu erkennen, daß die Sache hier noch keineswegs abgethan sei. Das hat man jedoch nicht so zu verstehen, wie man hie und da zu thun scheint, als

seien die bisherigen Beweise noch ganz ungenügend und mangelhaft. Dieselben sind vielmehr bis zu einer gewissen Evidenz konsequent durchgeführt, und man hat gewis auch hier zuviel gesehen, wenn man meint, Plato habe selbst nicht an die Gültigkeit dieser Beweise geglaubt, wovon sich durchaus keine Spur findet. Aber insofern bei diesen Beweisen das Wesen der Seele selbst noch gar nicht in Betracht gezogen war, konnten dieselben allerdings noch keine volle Beweiskraft haben; nur ein aus dem Wesen der Sache selbst geführter Beweis konnte klare Einsicht in das, um was es sich handelte, und somit auch allein feste Ueberzeugung hervorbringen. Hiezu schickt sich daher Sokrates in den folgenden Beweisen an.

p. 78—80 D. Der (dritte) Beweis aus dem Wesen der Seele im Vergleich zum Körper.

„Wir müssen uns nun fragen, was für Dingen kommt es zu aufgelöst zu werden, und für welche ist dieses zu fürchten, für welche nicht; und dann müssen wir untersuchen, zu welchen von beiden die Seele gehört, und daraus dann entweder Hoffnung oder Furcht für unsre Seele schöpfen. Demjenigen nun, welches zusammengesetzt und nach seiner Natur zusammensetzbar ist, diesem kommt es zu, zu zerfallen ebenso wie es zusammengesetzt ist; wenn aber etwas nicht zusammengesetzt ist, dieses allein, wenn irgend etwas, kommt nicht in diesen Fall. Das Nichtzusammengesetzte wird nun aber wohl dasjenige sein, welches sich immer gleich und auf gleicherlei Weise verhält; was aber bald so bald anders und nie auf gleiche Weise sich verhält, dieses ist das Zusammengesetzte. Laßt uns wieder auf das Vorige kommen. Jenes Wesen, welchem wir in unsern Fragen und Antworten das Sein zuschreiben, verhält es sich immer auf gleiche Weise oder bald so bald anders? ich meine das an sich Gleiche, das an

sich Schöne, überhaupt ein jedes Seiende, welches an sich i s t, nimmt es jemals irgend welche Veränderung an? oder verhält sich immer ein jedes von diesen Dingen als ein für sich einartiges, immer auf gleiche Weise und nimmt nie und in keiner Hinsicht eine Veränderung an? Jedenfalls doch letzteres. Wie ist es aber mit den vielen schönen Dingen, z. B. Menschen, Pferden, Kleidern oder was sonst, mögen wir sie nun schön oder gleich oder sonst etwas nennen? Verhalten sich diese auf gleiche Weise, oder sind sie im Gegentheil weder je mit sich noch untereinander irgendwann oder auf irgend eine Weise gleich? Offenbar wieder das letztere. Diese Dinge aber können wir berühren, sehen, überhaupt wahrnehmen, jene aber sich auf gleiche Weise verhaltenden können wir nicht anders erfassen als mit dem reinen Denken der Vernunft, d. h. sie sind unsichtbar."

Der bis hieher reichende Abschnitt behandelt im Allgemeinen die Frage, welchen Dingen die Unauflöslichkeit zukomme, worauf dann im Folgenden die Anwendung auf die Seele gemacht wird, gemäß der obigen Ankündigung untersuchen zu wollen *τῷ ποίῳ τινὶ ἄρα προςήκει τοῦτο τὸ πάθος πάσχειν το διασκεδάννυσθαι καὶ ὑπὲρ τοῦ ποίου τινὸς δεδιέναι* — und dann *ἐπισκέψασθαι πότερον ψυχή ἐστιν.* Indem nun Sokrates fragt, welche Dinge ihrer Natur nach auflöslich sind, kommt er zu der zunächst sich darbietenden Antwort: die zusammengesetzten, da nur dasjenige sich auflösen, in seine Theile sich sondern, zerfließen kann, welches aus solchen gebildet ist, während das Nichtzusammengesetzte, Ureinfache keiner Auflösung fähig ist, indem es sonst kein Ureinfaches wäre. Welche Dinge aber haben wir nun als nichtzusammengesetzte anzusehen? Offenbar diejenigen, welche immer auf gleiche Weise sich verhalten, d. h. solche, an denen nie irgend eine Verschiedenheit sich zeigt, die durchaus keinen Gegensatz in sich haben, die sich nie und nimmer anderswie

zeigen können, woraus zu schließen wäre, daß sie kein Ureinfaches, sondern ein Zusammengesetztes sind. Solcher Art sind nun die schon vorher genannten Ideen, das an sich Gute, Schöne u. s. f. Diese allein werden wir für nicht zusammengesetzt halten dürfen, während von allem Andern das Gegentheil gilt. Ebendiese sind aber ferner unsichtbar, nicht durch sinnliche Wahrnehmung, sondern blos mit dem reinen Denken erfaßbar. Dreierlei ist also in diesem allgemeinen Abschnitt ausgesprochen, zuerst daß Unauflöslichkeit nur dem Nichtzusammengesetzten zukommen könne, sodann, daß dieses ein immer Gleiches sein müsse, wie die Ideen, und drittens, daß eben dieses sich immer Gleiche unsichtbar sei. Es sind dieses, wie man sieht, nicht drei neben einander hergehende Bestimmungen, sondern eine jede führt näher zur Erkenntnis dessen, wornach gefragt ist; das Nichtzusammengesetzte, von welchem man ja zunächst noch nicht weiß, was darunter zu befassen ist, wird näher bestimmt als das sich immer Gleiche, und dieses als das Unsichtbare. Im Folgenden muß daher der umgekehrte Weg eingeschlagen werden.

(p. 79—80 D.) „Wir setzen also zwei Arten von Dingen, ein Sichtbares und ein Unsichtbares, das Unsichtbare ist ein immer sich gleich Bleibendes, das Sichtbare ein nie selbst sich Gleiches. Wir bestehen nun aus nichts Anderem als aus Leib und Seele. Offenbar ist aber der Leib dem Sichtbaren ähnlich und verwandt, die Seele aber ist etwas Unsichtbares. Und auf die Bemerkung des Kebes, daß die Seele nur ein den M e n s c h e n Unsichtbares genannt werden könne, erklärt Sokrates, daß ja überhaupt nur in diesem Sinn von einem Unsichtbaren gesprochen werden könne; daß aber die Seele für uns ebenso wie die Ideen zum Unsichtbaren gehört, reicht hin, um sie in die gleiche Stellung (Kategorie) zu erheben. Also gleicht die Seele dem Unsichtbaren, der Leib dem Sichtbaren. — Nun haben wir auch schon gesagt, wenn sich

die Seele des Leibes bedient, um durch Sehen oder Hören oder sonst eine Wahrnehmung etwas zu betrachten, dann gelangt sie zu dem Reinen und Immerseienden und Unsterblichen und Sichselbstgleichen, und als verwandt mit ihm bleibt sie immer bei diesem, so lange sie für sich ist und solange ihr dies verstattet bleibt, und hört dann auf zu irren und ist immer um jenes und verhält sich selbst gleich durch solche Berührung (Gemeinschaft); und dies nennen wir den vernünftigen Zustand. Aus dieser nun und der vorigen Betrachtung sieht wohl jeder, auch der Ungelehrigste, daß die Seele ganz und gar dem Sichselbstgleichen ähnlicher ist, der Leib aber dem Andern. — Und nimm noch dazu, daß, wenn Seele und Leib beisammen sind, diesem von Natur das Dienen und Beherrschtwerden zukommt, der Seele aber das Herrschen und Regieren, so daß auch hiernach die Seele dem Göttlichen, der Leib dem Sterblichen ähnlich ist. Denn die Natur des Göttlichen ist es doch, zu herrschen und zu regieren, die des Sterblichen, sich beherrschen zu lassen und zu dienen. Aus alle dem folgt aber, daß die Seele dem Göttlichen und Unsterblichen und Vernünftigen (νοητῷ dem nur durch die Vernunft Erfaßbaren) und Einartigen und Unauflöslichen und Sichselbstgleichen am ähnlichsten und verwandtesten ist, der Leib aber dem Menschlichen und Sterblichen und Unvernünftigen und Vielgestaltigen (Vielartigen) und Auflöslichen und Niesichselbstgleichen am ähnlichsten. Da nun dieses sich so verhält, so kommt es dem Leib zu, bald aufgelöst zu werden, der Seele aber, ganz oder doch nahezu unauflöslich zu sein. Nun bemerken wir aber, daß, wenn ein Mensch stirbt, schon das Sichtbare an ihm und das zum Sichtbaren Gehörige, der Leib, den wir den Leichnam nennen, welchem es ja eigen ist aufgelöst zu werden und zu zerfallen und verweht zu werden, doch nicht sogleich alles dieses erleidet, sondern noch ziemlich lange Zeit erhalten bleibt, und, wenn Jemand in einer gewissen Frische

und Kraft des Körpers und in der Jugend stirbt, sogar sehr lange. Denn zusammengefallen und einbalsamirt, wie man in Aegypten zu thun pflegt, kann der Leib wer weiß wie lange Zeit aushalten. Einige Theile des Körpers aber, die Knochen und die Sehnen und dergleichen, bleiben, auch wenn der Leib verwest, dennoch ich möchte sagen unsterblich. Die Seele aber, das an einen andern herrlichen und reinen und unsichtbaren Ort, ja in den wahren Hades Hingehende, nämlich zu dem guten und weisen Gott, wohin, so Gott will, auch meine Seele gehen wird, — sie also, die so beschaffen und gestaltet ist, sollte sie, wenn sie sich vom Leibe trennt, sogleich verwesen und zu nichte werden, wie die Leute sagen? Nein! sondern dies verhält sich vielmehr auf folgende Weise."

Im Anfang dieses Abschnitts ist übersetzt: Wir bestehen nun aus nichts Anderem als aus Leib und Seele. So nämlich nach der von Schmidt mit vollem Recht vertheidigten Vulgata: **φέρε δὴ ἄλλοτι ἡμῶν αὐτῶν ἢ τὸ μὲν σῶμά ἐστι τὸ δὲ ψυχή** (mit Beibehaltung des ἢ). Der Uebersetzung: das eine von jenen zwei Arten des Seins (das Sichtbare) ist bei uns der Leib, das andre die Seele, steht das Folgende entgegen, wo ja erst gesagt wird, daß der Leib dem Sichtbaren, die Seele dem Unsichtbaren zugehört. — Bei **πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα** (p. 79 D.) schlägt Schmidt vor **καὶ** nach **περὶ ἐκεῖνα** zu setzen, so daß diese Worte noch zu **πλάνου** gehören würden: und hört auf, um jenes herum zu irren. Wäre nicht zu verwerfen. Wenn nur irgend eine handschriftliche Autorität (z. B. ein Schwanken in der Stellung des **καὶ**) vorhanden wäre, und wenn **περὶ ἐκεῖνα** nicht auf die Ideen gehen könnte, was aber, wie Deuschle gezeigt hat, ganz gut möglich, ja der Ansicht Platos vollkommen angemessen ist. — Im letzten Stück dieses Abschnitts bei den Worten **ἐὰν μέν τις καὶ χαριέντως ἔχων τὸ σῶμα τελευτήσῃ καί ἐν τοιαύτῃ**

ὥρᾳ setzen Heindorf und Schmidt ein Komma nach τελευήσῃ, so daß καὶ ἐν τοιαύτῃ ὥρᾳ zu ἐπιμένει (zum Hauptsatz) gehört: auch wenn Jemand in der Blüthe der Jugend stirbt, bleibt der Körper noch eine Zeitlang in dieser Schönheit (ein bereits eingefallener Leib, dies soll hinzu zu denken sein, habe nämlich ohnehin eine längere Dauer), wogegen aber doch wohl der nächste Wortverstand spricht. Denn Plato hat schwerlich sagen wollen, sogar ein kräftiger Körper bleibe nach dem Tode eine Zeitlang in seiner früheren Gestalt, ehe er verwest; vielmehr war der ihm sich zunächst darbietende Gedanke: jeder Leib hat noch einige Dauer, und besonders (vollends, καὶ πάνυ μάλα) ein Leib in der Blüthe der Schönheit (Kraft) und Jugend. Denn das χαριέντως ἔχειν und das ἐν ὥρᾳ ist allerdings zweierlei, jenes geht auf die Schönheit (welche nicht ohne Kraft und Fülle gedacht werden kann), dieses auf das Lebensalter. Mag nämlich auch jetzt die Erfahrung anders lehren, das Wahrscheinliche war für Plato sicherlich, daß ein Leib in der Fülle jugendlicher Kraft und Schönheit und von Auflösung und Zersetzung noch weit entfernt, nicht so schnell verwese als der entkräftete und schon vor dem Tod in Auflösung begriffene. Das darauffolgende συμπεσόν kann weder mit Stallbaum vom todten Körper überhaupt verstanden werden, da diese Bezeichnung hier nicht nöthig gewesen wäre, wo ohnehin von keinem anderen die Rede ist, noch mit Schmidt von dem schon bei Lebzeiten eingefallenen, wogegen das dabeistehende ταριχευθέν spricht, welches ja doch nicht blos von einem solchen gilt; es muß daher der, wie bei der Einbalsamirung geschieht, der inneren am meisten der Verwesung ausgesetzten Theile beraubte und dadurch eingefallene, als Mumie aufbewahrte Leib damit gemeint sein. Somit ist dieser Satz für den vorigen Erklärung und Steigerung: jeder Leib, besonders der kräftige, der eines Jünglings, hat auch nach dem Tod noch eine gewisse

Dauerhaftigkeit; durch Einbalsamiren aber kann er vollends beinahe unverwüstlich gemacht werden.

Der letzte und Hauptabschnitt dieses Beweises gliedert sich folgendermassen. Zuerst wird, nachdem sich im Vorhergehenden herausgestellt hatte, daß zwei Gebiete, das des Unsichtbaren und das des Sichtbaren zu unterscheiden seien (wobei vorausgesetzt wird, daß dem Unsichtbaren nach der vorausgegangenen Untersuchung die Unauflöslichkeit zukomme), ausgesprochen, daß die Seele zu dem Gebiet des Unsichtbaren gehöre, diesem jedenfalls verwandt sei, der Leib dagegen dem Sichtbaren. Zweitens wird gezeigt, daß die Seele, je mehr sie nur für sich sei, desto mehr auch dem Sichselbstgleichen verwandt sei, während sie umgekehrt, je abhängiger vom Leib, desto mehr dem mit sich Ungleichen ähnlich werde, so daß die Seele hiernach als ein wenigstens ihrer eigenen Natur nach zu dem Sichselbstgleichen Gehöriges erscheint. Aus diesen beiden Betrachtungen aber geht hervor, daß die Seele ein Nichtzusammengesetztes ist, da dieses näher als das Sichselbstgleiche und sodann als das Unsichtbare bestimmt worden war. Hiezu kommt aber drittens noch die Erwägung, daß, das Verhältnis der Seele zum Körper angesehen, die Seele das Herrschende ist, der Leib das Dienende, woraus ebenfalls folgt, daß die Seele dem Göttlichen, d. i. Unsterblichen, der Leib dem Sterblichen verwandt ist. Es fragt sich jedoch, wie dieser Satz an diese Stelle gehört. Um dies zu erklären, müssen wir erwägen, was in diesem Beweis ausgesagt sein soll.

Plato geht von der Betrachtung derjenigen Aeußerung und Thätigkeit der Seele, welche der Prüfung am zugänglichsten ist, vom Erkennen über zur Betrachtung des Wesens der Seele selbst und fragt, welchen Dingen es eigen sei, auflöslich zu sein, welchen nicht. Dies führt ihn auf den Gegensatz des Sichtbaren und Unsichtbaren

und somit auf den Gegensatz von Leib und Seele, und von diesem Gesichtspunkt aus wird hier das Wesen der Seele betrachtet. Dieser Beweis, den man den ontologischen nennt (während der erste der physische, der zweite der psychologische heißt), eine Bezeichnung, die jedoch nicht ganz fest zu sein scheint, da auch der vierte Beweis diesen Namen führt (z. B. bei Zeller, griech. Phil. II, 531), hat es also zu thun mit der Betrachtung des Wesens der Seele im Vergleich zum Leib. Und zwar wird zuerst gezeigt, daß die Seele im Gegensatz zum Leib das Unsichtbare, dann daß sie das Sichselbstgleiche darstellt, letzteres wenigstens so, daß sich dieses als das ihrer eigenen Natur Angemessene zeigt; womit denn zugleich gegeben ist, daß die Seele dem Einfachen, Nichtzusammengesetzten und somit Unauflöslichen zugehört. Bisher war nur die Rede von dem Verhältnis zwischen Seele und Leib, wie beide im Vergleich zu einander sich darstellen; es wird nun zudem darauf hingewiesen, wie beide sich in Bezug auf einander verhalten; zuerst waren beide, Leib und Seele, blos an sich betrachtet worden, jetzt wird auch ihr gegenseitiges Verhältnis und Verhalten untersucht, und da zeigt sich, daß die Seele das Höhere, das Göttliche, weil das Herrschende, d. h. jedenfalls das zur Herrschaft Berufene ist, der Leib das Untergeordnete, d. h. das wenigstens zur Unterordnung, zum Dienst Bestimmte. In allen diesen Beziehungen zeigt sich die Seele als das Höhere, so zu sagen einer höheren Daseinsstufe gegenüber dem Leib Zugehörige, darum auch dem Schicksal des Endlichen, Sichtbaren Nichtunterworfene, Unsterbliche im Menschen. Dieses ist sicherlich, wie sich aus der Vergleichung aller einzelnen Theile ergibt, Inhalt und Zweck dieses Beweises, das Wesen der Seele gegenüber dem Leib als das höhere zu bestimmen. Die Verwandtschaft der Seele mit den Ideen, worauf Susemihl alles

Gewicht legt, ist freilich auch in diesem Beweis ausgesprochen, aber weder hier allein, noch ist dieses hier die Hauptsache. Am wenigsten verträgt sich aber mit dieser Erklärung der letzte Abschnitt. Denn daß die Ideen das Herrschende sind, die körperliche sichtbare Welt das zum Dienst Berufene, hätte doch erst einer ausführlichen Darlegung bedurft und nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden dürfen. Die hier gegebene Erklärung wird auch einfacher und verständlicher sein als z. B. die von Steinhart (Platons WW. von Müller und Steinhart IV, 417), wornach, während der erste Beweis von der Objektivität des Daseins, der zweite von der Subjektivität des Denkens gehandelt habe, dieser dritte Beweis zur Anerkennung der Wesenseinheit zwischen Subjekt und Objekt oder Sein und Denken führe, da der denkende Geist und die gedachten Ideen gleich einfach und daher gleich ewig seien. Um die Einheit von Sein und Denken handelt es sich hier doch wahrlich nicht, oder, wenn ja, so handelt eben auch der zweite Beweis davon, da in beiden aus dem Zusammenhang der Seele mit den Ideen, in jenem durch die Anamnesis, in diesem durch die Verbindung mit der Idee des Lebens, auf die Einheit zwischen Sein und Denken, Subjekt und Objekt geschlossen wird. Denn was soll die Einheit zwischen Sein und Denken, Subjekt und Objekt Anderes bedeuten als die Unsterblichkeit des denkenden Geistes? Somit reicht aber diese Bestimmung nicht aus, um das diesen dritten von den beiden vorhergehenden Beweisen Unterscheidende zu erklären.

Warum dieser dritte Beweis an dieser Stelle steht, wird sich aus dem Obigen schon zur Genüge ergeben haben, so daß es nicht nöthig ist, auch diesmal wieder die Richtigkeit der Annahme zu untersuchen, daß dieser Beweis der zweiten Schriftstellerperiode Plato's entspreche, welche durch den Theaetet repräsentirt werde. Denn es

ist klar, daß diesem Gespräch, in welchem es sich darum handelt, zu untersuchen, was das Wissen sei, ebenso gut der zweite Beweis von der Anamnesis entsprechen würde, da sich ja hier offenbar viele Berührungspunkte für eine solche Parallele bieten. Da wir nun einen hinreichenden im Wesen der Sache selbst liegenden Grund gefunden haben, weshalb dieser Beweis grade diese Stelle einnimmt, so ist es nicht nöthig, nach andern Erklärungen zu suchen, welche doch nur auf eine äußerliche Weise verfahren.

Den Schluß dieses Beweises bildet die Folgerung: wenn nun schon der Leib, das niedrigere untergeordnete Element, nicht sogleich nach dem Tode verschwindet, um wieviel weniger ist dieses von der Seele anzunehmen! Allein mit dieser einfachen Folgerung ist Plato nicht zufrieden, schon deswegen nicht, weil es ihm, wie wir wissen, nicht blos auf das **εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι** sondern ebenso sehr auf das **ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς** ankommt. Daß die Seele unsterblich ist, ist nur die erste aus dem Bisherigen sich ergebende Folgerung; was hieraus auch für den Zustand der Seele nach dem Tod sich ergibt, dies wird ausgeführt in dem folgenden Mythus.

p. 80 E. — 84 E. Der erste Mythus.

„Wenn die Seele rein vom Körper sich losmacht, nichts von demselben mit sich ziehend, weil sie auch im Leben keine Gemeinschaft mit ihm hat, soviel an ihr liegt, sondern ihn flieht und in sich selbst sich sammelt und immer nur hierauf ausgeht — das heißt aber doch nichts Anderes als wenn sie recht philosophirt, und sich in Wahrheit übt leicht zu sterben — denn worin sonst könnte die Uebung im Sterben bestehen? — wenn sie also so sich verhält, so geht sie hin zu dem ihr Aehnlichen, dem Unsichtbaren, dem Göttlichen und Unsterblichen und Vernünf-

tigen, wo es ihr zu Theil wird glücklich zu sein, befreit von Irrthum und Thorheit und Furcht und leidenschaftlicher Liebe und allen andern menschlichen Uebeln, und lebt, wie es von den Eingeweihten heißt, in Wahrheit ihr künftiges Leben in Gemeinschaft mit den Göttern. Wenn sie aber, meine ich, befleckt und unrein vom Leibe sich trennt, weil sie immer nur mit dem Leib zu thun hatte und ihn nur pflegte und liebte und von ihm bezaubert war und von seinen Begierden und Lüsten, so daß sie nichts für das Wahre hielt als das Sinnliche, was man berühren und sehen und essen und trinken und zu der Liebe gebrauchen kann, während sie dagegen das den Augen Verborgene und Unsichtbare nur mit der Vernunft und Philosophie Erfaßbare zu hassen und zu scheuen und zu fliehen pflegte, eine solche Seele wird nicht rein und lauter vom Leibe sich losmachen können. Sondern eine solche Seele wird durchdrungen sein von dem Sinnlichen, mit dem sie durch den Umgang und die Gemeinschaft des Leibes verwachsen ist. Dieses aber (das Sinnliche) ist etwas Schwerfälliges, zu Boden Drückendes, Irdisches und Sichtbares, so daß auch die Seele, die dieses an sich hat, davon beschwert und zu dem Ort der Sichtbarkeit hingezogen wird, indem sie aus Furcht vor dem Unsichtbaren und vor der Unterwelt, wie es heißt, um die Denksteine und Grabmäler herumschleicht, in deren Nähe denn auch schon solche schattenähnliche Erscheinungen gesehen worden sind, Schattenbilder, wie sie wohl solche Seelen zeigen, die sich nicht rein losmachen, sondern am Sichtbaren kleben, daher sie denn auch gesehen werden. Dies ist wenigstens anzunehmen; und anzunehmen ist ferner auch, daß dieses nicht die Seelen der Guten sind, sondern der Schlechten, welche so herumzuirren gezwungen sind, indem sie für ihre frühere schlechte Lebensweise büßen; und sie irren solange, bis sie durch die Begierde des ihnen immerfort anhangenden Sinnlichen auch wieder in einen Leib gebannt

werden. Sie werden aber in Leiber gebannt je nach den Sitten, die ihnen in diesem Leben eigen gewesen sind. Z. B. diejenigen, welche der Schwelgerei, den fleischlichen Lüsten (ὕβρεις freilich jede Art übermüthiger Ueberschreitung der gesetzlichen und sittlichen Schranken, besonders aber in der bezeichneten Richtung) und dem Trunk ergeben waren und sich nicht davor gescheut haben, solche müssen die Gestalt von Eseln und ähnlichen Thieren annehmen; die aber vor allem nach Ungerechtigkeit, Gewaltherrschaft und Raub gestrebt haben, die von Wölfen, Habichten und Geiern. Und so die Andern alle je nach dem, was sie in diesem Leben erstrebt haben. Am glücklichsten nun sind unter diesen und an den besten Ort kommen diejenigen, welche der gewöhnlichen und bürgerlichen Tugend sich befleißigt haben, die man Besonnenheit und Gerechtigkeit nennt, und die blos durch Gewohnheit und Uebung erworben wird ohne Philosophie und Vernunft; denn diese, denk' ich wohl, werden wieder in eine solche gesellige und zahme Gattung von Thieren übergehen, wie in die der Bienen oder Wespen oder Ameisen oder auch wieder in die menschliche Art, und es werden aus ihnen ganz mittelmäßige Menschen. Zum Geschlecht der Götter aber zu gelangen ist keinem verstattet, ohne daß er philosophirt hat und vollkommen rein von hinnen geht, sondern allein dem nach Weisheit Strebenden. — Deswegen nun, lieben Freunde, enthalten sich die wahren Philosophen aller sinnlichen Begierden und bleiben standhaft und geben sich ihnen nicht hin, — deswegen sage ich, und nicht, weil sie Verarmung und Noth fürchten, wie die große Menge und die Habsüchtigen, auch nicht weil sie die Ehrlosigkeit und Schande der Schlechtigkeit scheuen, wie die Herrschsüchtigen und Ehrgeizigen. Darum lassen denn jene, denen allein an ihrer Seele liegt und die nicht zur Pflege des Leibes leben, alle diese gehen und folgen ihnen nicht, da diese gar nicht wissen, wohin sie kommen;

sie aber, überzeugt, daß sie nichts thun dürfen, was mit der Philosophie in Widerspruch wäre und mit der Lösung und Befreiung der Seele, wenden sich dorthin, der Philosophie folgend, wohin diese sie führt. Sie erkennen nämlich, die nach Weisheit Strebenden, daß die Philosophie ihre Seele in einem Zustand findet, da sie ganz vom Körper gefangen und an ihn gebunden ist und genöthigt, durch diesen wie durch einen Kerker das Seiende zu betrachten und nicht frei durch sich selbst, und in aller Unwissenheit sich umher wälzt, und daß dann die Philosophie die Furchtbarkeit dieses Gefängnisses erkennend, daß dieses nämlich sie selbst, die Gefangene, zur Mithelferin bei ihrer eignen Fesselung nehmen will, — ich sage, die nach Weisheit Strebenden erkennen, daß die Philosophie, wenn sie ihre Seele in diesem Zustand antrifft, dieselbe sanft zu beruhigen und zu erlösen versucht, indem sie ihr zeigt, daß alle sinnliche Betrachtung voll Täuschung ist und ebenso auch alle andere sinnliche Wahrnehmung, und indem sie die Seele antreibt, sich daraus zurückzuziehen, soweit es das unumgängliche Bedürfnis dieses Lebens zuläßt, und sie ermuntert sich in sich selbst zu sammeln und in sich selbst einzukehren (sich in sich zu koncentriren) und nichts Anderem zu glauben als allein sich selbst, dem nämlich, als was sie für sich selbst ein jedes von dem Seienden für sich anschaut, alles Andere aber, was sie durch etwas Anderes anschaut, da es immer wieder ein Anderes für Andere ist, für unwahr zu halten. Dieses aber, erkennen sie, ist das Sinnlichwahrnehmbare und Sichtbare, — was sie aber selbst erkennt, das von der Vernunft Erfaßbare und Unsichtbare. Indem nun die Seele des wahren Philosophen dieser Erlösung nicht widerstreben zu dürfen glaubt, enthält sie sich von allen Lüsten und Begierden, von Schmerz und Furcht, soweit sie kann, indem sie bedenkt, daß, wenn Jemand sich sehr freut oder fürchtet oder trauert oder begehrt, er nicht blos

ein solch großes Uebel dadurch erleidet, als Mancher vielleicht meinen möchte; wie wenn er z. B. in Folge seiner Begierden krank würde oder einen Verlust erlitte, sondern daß er dadurch das größte und äußerste aller Uebel erleidet und dasselbe gar nicht bedenkt. Dies besteht aber darin, daß die Seele jedes Menschen, wenn sie sich über etwas sehr freut oder betrübt, dadurch zu dem Glauben kommt, das, worüber sie in eine solche Empfindung geräth, sei auch das Wirklichste (Wirksamste ἐναργέστατον) und Wahrste, da es dieses doch nicht ist. In einem solchen Zustand aber wird die Seele am meisten vom Körper gefangen genommen. Denn jegliche Lust und Unlust hat gleichsam einen Nagel und nagelt und heftet die Seele an den Leib und macht sie selbst sinnlich (Leibartig), indem sie das für wahr hält, was dem Leib so erscheint. Denn indem sie mit dem Leib gleichen Sinn und gleiche Freuden hat, nimmt sie nothwendigerweise auch gleiche Sitte und Lebensweise an und ist nimmermehr im Stande, rein in die Todtenwelt zu gehen, sondern sie geht immer des Leibes voll von hinnen, so daß sie bald wieder in einen Leib geräth und gleichsam hineingesät in ihn hineinverwächst und dadurch der Gemeinschaft mit dem Göttlichen und Reinen und Einartigen verlustig geht. — Deswegen also sind die wahrhaft nach Weisheit Strebenden sittsam und tapfer, nicht weshalb die Menge sagt, sondern dies ist die Gesinnung und Meinung der Seele des Philosophen, daß sie nicht von der Philosophie sich erlösen lassen, dann aber sich selbst wieder der Lust und dem Schmerz hingeben dürfe, um sich davon gefangen nehmen zu lassen und ihre Arbeit selbst wieder zu zerstören und so gleichsam das Gegenstück zu der Weberei der Penelope darzustellen, sondern Ruhe von dem allen sich verschaffend, nur dem Denken folgend und in diesem lebend, das Wahre und Göttliche und der Vorstellung nicht Unterworfene

schauend und an diesem sich nährend, so glaubt sie leben zu müssen, solange sie lebt, und, wenn sie stirbt, befreit von allen menschlichen Uebeln zu den ihr Verwandten und Sogestalteten zu gelangen. Bei dieser Lebensweise ist dann keine Gefahr, daß sie fürchte, sie möchte nach solchen Bestrebungen bei der Trennung vom Leibe zerstreut von den Winden verweht und zerstiebend vergehen und nichts mehr sein."

So verwickelt viele Perioden dieses Abschnitts auf den ersten Anblick aussehen, so ist doch die Konstruktion überall leicht zu erkennen. Nur zwei Stellen bedürfen einer Bemerkung. p. 82 E. *καὶ τοῦ εἱργμοῦ δεινότητα κατιδοῦσα, ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστὶν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος ζυλλήπτωρ εἴη τῷ δεδέσθαι* erklärt Heindorf und übersetzt nach ihm Schleiermacher so, daß *ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστὶν* heißt, das Furchtbare des Gefängnisses ist dies, daß es aus Lust besteht; dieses aus Lust Bestehen ist seine Furchtbarkeit. Allein erstens hat diese Erklärung sprachliche und sachliche Schwierigkeiten, da das nur aus Lust Bestehen doch wohl deutlicher ausgedrückt sein würde, der hierin liegende Gedanke selbst aber kaum richtig und auch kaum platonisch ist, da doch Plato schwerlich irgendwo so etwas sagt, wie daß der Leib aus Lust bestehe, zweitens schließt sich das Folgende, wobei *ὡς* als gleichbedeutend mit *ὥστε* zu nehmen wäre, nicht so leicht an, bringt wenigstens einen durch das Vorausgehende nicht geforderten Zusatz hinzu. Deshalb ist der andern Erklärung (von Fischer, Stallbaum, Rückert, Ast, Müller) beizupflichten, wonach *δι' ἐπιθυμίας ἐστιν* im Sinne von *ἐπιθυμεῖ* genommen wird, so daß es sich auf das Folgende bezieht: die Furchtbarkeit des Kerkers besteht darin, daß er (der Kerker) voll Begierde darnach ist, ihn selbst, seinen Gefangenen (die Seele), zum Mithelfer für dessen eigne Gefangennahme zu ge-

winnen. Nicht nothwendig aber ist es, mit Stallbaum εἱργμοῦ als gleichbedeutend mit τοῦ εἵργοντος anzusehen, da es sehr wohl heißen kann: der Einschluß, die Umzäunung, der Kerker oder das Gitter, wie Schleiermacher übersetzt, welches sprachlich allein zulässig ist, während natürlich sachlich es sich von selbst versteht, daß das Gefängnis auch das Gefangenhaltende, die Umzäunung das Umzäunende ist. Die hier gegebene Erklärung scheint auch trotz Schmidt's Bedenken immer noch die beste zu sein und einfacher als Deuschle's Auffassung der Stelle. Daß es nicht heißt τὸν εἱργμὸν κατιδοῦσα ὅτι, sondern τοῦ εἱργμοῦ τὴν δεινότητα —, kann nicht hindern, dennoch εἱργμός als Subjekt des Satzes ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστὶν zu verstehen, da ja doch offenbar τὴν δεινότητα nur gesetzt ist für das gewöhnlichere τὸν δεινὸν εἱργμὸν, um seine δεινότης mehr herauszuheben. Will man's nun ganz genau nehmen, so kann man sagen, auch zu δι' ἐπιθυμίας müsse δεινότης Subjekt sein; allein die ἐπιθυμία kommt doch nimmermehr der δεινότης, sondern auf jeden Fall dem εἱργμός zu, denn übersetzen, wie Nüßlin: die Furchtbarkeit ist „Wirkung" der Begierde, darf man nicht, da dieses sicherlich anders ausgedrückt sein würde als mit δι' ἐπιθυμίας ἐστὶν. Es ist ja aber auch gar nicht so bedenklich, δεινότης als Subjekt zu nehmen, nämlich δεινότης εἱργμοῦ, welches dann eben soviel ist als δεινὸς εἱργμός. Nur so, wenn man δι' ἐπιθυμίας ἐστὶν nimmt im Sinn von: voll Begierde sein, in Begierde stehen, und als Subjekt dazu (wenigstens dem Sinn nach) εἱργμός, schließt sich das Folgende leicht an. Denn zu übersetzen mit Deuschle: ὡς ἄν „grade wie wenn," ist sprachlich nicht ohne Bedenken, da es dann doch wohl ὥσπερ heißen würde, und wird dem Sinn kaum besser Genüge thun, als die von uns angenommene Erklärung dieser Worte, wodurch dieselben

ein wesentliches Glied des Satzes werden. Die zweite Stelle ist p. 84 A: *Πηνελόπης τινὰ ἐναντίως ἱστὸν μεταχειριζομένην*, wofür sich in einem Theil der Handschriften *μεταχειριζομένης* findet. Allein wenn man dieses *μεταχειριζομένης* auf die Philosophie bezieht, entsprechend dem obigen *λυούσης ἐκείνης* (und das wird man doch müssen und *Πηνελόπης* als Subjekt zu *μεταχειριζομένης* nehmen wollen), welcher Sinn entsteht dann? Es würde dann der Philosophie zugeschrieben, daß sie das Gegenstück macht zu der Arbeit der Penelope, nämlich während diese zuerst webte, dann auftrennte, daß ebenso, nur umgekehrt, die Philosophie zuerst die Seele vom Körper losmache, dann beide wieder vermenge und aneinander schmiede. Aber dies kann ja nur von der Seele selbst gesagt werden, von welcher doch jedenfalls die vorhergehenden Worte gelten: die Seele des Philosophen glaubt, daß sie nicht wieder den Lüsten sich hingeben dürfe u. s. w. und ihre Arbeit selbst wieder zerstören, welche letzteren Worte dann nur durch das von der Penelope hergenommene Bild veranschaulicht werden. Da nun ferner die Entstehung des Genitivs aus Irrthum wegen des nahen *Πηνελόπης* viel leichter erklärlich ist als die des Akkusativs *μεταχειριζομένην*, so kehren wir zu dieser handschriftlich genügend beglaubigten und von allen früheren Ausgaben (auch von Ficinus) angenommenen Lesart zurück. —

Dieser erste größere Mythus schließt sich, wie wir schon gesehen, eng an die Folgerung, die aus dem dritten Beweis gezogen wird, an und bildet die Fortsetzung derselben. Es folgt nämlich — so kann jetzt Plato im Rückblick auf alle bisherigen Untersuchungen schließen, — es folgt aus allen diesen Beweisen die Unsterblichkeit, aber freilich eine Unsterblichkeit, die nicht für Alle dieselbe ist und nicht Allen das Gleiche verspricht. Es folgt nämlich, daß die völlige Befreiung von allen Uebeln der

Sinnlichkeit und die Theilnahme am Göttlichen nur der reinen Seele (d. h. der des Philosophen) zu Theil wird (p. 80. E. — 81. A.), während die nicht gereinigte und von der Sinnlichkeit befleckte Seele immer etwas von der irdischen Schwere an sich behält und daher auch immer mit der Sehnsucht nach der Sinnlichkeit behaftet bleibt (p. 81. B. — 82. E.), daher denn solche Seelen zur Wanderung durch ihrem Charakter entsprechende Thierleiber verurtheilt werden (81. E. — 82. B.), während nur die Seele des Philosophen zur Gemeinschaft mit den Göttern gelangt. Daraus ergibt sich aber, wie von p. 82. C. bis zum Schluß des Mythus durchgeführt wird, die Bedeutung der Philosophie. Denn daß die Seele des Philosophen vom Sinnlichen abgewendet ist (p. 82. C. — D.), dies bewirkt eben nur die Philosophie (82. C. — 83. E.), welche die Seele aus der Sinnlichkeit herausreißt und zur Erkenntnis des größten Nachtheils der sinnlichen Begierden bringt, nämlich daß die Seele selbst dadurch leibartig wird; woraus dann aber auch folgt, daß die von der Philosophie erleuchtete Seele sich nicht wieder dem Sinnlichen hingeben darf, und woraus ferner folgt, daß eine solche Seele den Tod nicht als eine Vernichtung ihrer selbst fürchten wird.

Daß wir in den platonischen Mythen weder dogmatische Lehren, noch blos poetischen Zierrat zu sehen haben, darf für ausgemacht gelten. Aber schwerer ist es im einzelnen Fall die Bedeutung eines solchen Stücks mit einiger Sicherheit zu ermitteln, in der Deutung des Einzelnen sich nicht zu weit (bis ins Detail) zu verirren und doch auch nicht beim allerallgemeinsten Sinn stehen zu bleiben. Für den Leser sind diese Abschnitte die genußreichsten, für den Erklärer die schlüpfrigsten Stellen, an denen die Gefahr der Willkür und des Irrthums am nächsten liegt. Wer kann einen Edelstein beschreiben? Wenn er ihn lange nach allen Seiten be-

trachtet hat und seine Schönheit und seinen Glanz genug beobachtet zu haben glaubt, so sieht er ihn plötzlich wieder in tausend neuen Farben strahlen. So ist es auch dem Verfasser der vorliegenden Schrift mit diesem Mythus ergangen, und er hat deshalb Alles, was er über diese Stelle schon geschrieben, unterdrückt, da ihm nichts genügend schien, die Bedeutung dieses Stücks ins rechte Licht zu setzen. Indessen ein Versuch muß doch gemacht werden.

Ist dieser Mythus eine moralische Betrachtung, bestimmt, die dialektischen Beweise zu unterstützen? Dieser Ansicht ist z. B. Steinhart, welcher in diesen nicht streng wissenschaftlichen Abschnitten, nämlich im ersten Theil und in den beiden größeren Mythen, „ethische Glaubensgründe" erblickt und zu dem merkwürdigen Schluß kommt, Plato habe durch die Einflechtung dieser Stücke in die wissenschaftliche Beweisführung ausdrücken wollen, daß, wie der Glaube zum Wissen, so hinwiederum das Wissen in den Glauben übergehen müsse. Allein von einem solchen gegenseitigen Uebergang von Glauben und Wissen weiß nicht einmal die moderne (christliche) Anschauung, welche nur einen Uebergang des Glaubens zum Wissen kennt, — eine Anschauung, die auch bei Plato in dem Uebergang vom Mythischen zum Dialektischen, vom Bild zur Idee eine Analogie findet. Von einem Rückgang aber vom Wissen zum Glauben ist weder hier noch dort die Rede. Wir finden zwar, daß das Mythische nicht blos den Anfangspunkt für Plato bildet, sondern eben so sehr auch den Schlußpunkt, wie im Ganzen seiner schriftstellerischen Thätigkeit, in welcher die letzten Werke mehr mythische Stücke enthalten als die früheren, so auch in einzelnen Gesprächen. Allein dies kann auf andere Weise genügend erklärt werden und bedarf nicht einer Begründung, welche, an sich unverständlich, bei Plato keinen Anhaltspunkt findet. Der vorliegende Mythus nun

insbesondere sieht gar nicht darnach aus, als ob er bestimmt sei, den Glauben an die Unsterblichkeit zu befestigen. Plato schließt ja keineswegs so, daß er, wie dies heutzutage etwa noch geschehen mag, zum Vollzug einer ausgleichenden Gerechtigkeit, zur Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen die Unsterblichkeit fordert. Sondern die Unsterblichkeit ist ihm in diesem ganzen Abschnitt von Anfang an ein ganz Gewisses, er schildert nur in freier dichterischer Begeisterung das Schicksal der Guten und Bösen nach dem Tode, aber ohne alle Tendenz, daraus die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit zu folgern. — Auch dies würde nicht zur Erklärung ausreichen, wenn man annehmen wollte, Plato habe, nachdem im dialektischen Theil das **εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι** bewiesen worden, nun das **ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς** auszuführen unternommen. Denn zu diesem Zweck konnte er ja, sowie er sich am Schluß des zweiten Beweises auf den ersten zurückbezieht, ebenso am Schluß des dritten einfach auf den ersten Theil zurückzuweisen sich begnügen. Indessen werden wir auf das Verhältnis dieses Mythus zum ersten Theil noch zurückkommen. — Nun, so ist dieser Mythus vielleicht ein Triumphlied des sterbenden aber eben in seinem Sterben siegreichen Helden, ein Loblied auf die Philosophie? Dies ist schon eher anzunehmen; doch lassen sich ja freilich viele Reden des Sokrates, ja dieses ganze Gespräch so betrachten; es muß also näher bestimmt werden.

Sokrates hatte auf die zweifelnde Frage des Kebes diesem die Unsterblichkeit zu beweisen versprochen. Zu der dort angefangenen Rede gehört auch dieser Abschnitt, es muß derselbe also auch der Absicht entsprechen, welche Plato bei dieser ganzen Rede im Auge hat. Nur muß man eben nicht meinen, daß es ihm einzig darum zu thun war, die Unsterblichkeit zu beweisen, wie man irgend eine todte Formel beweist. Was nützt es dem

Menschen, wenn er an die Unsterblichkeit glaubt und auf sie schwört, sofern er nicht weiß, was die Unsterblichkeit zu bedeuten hat, sofern er die Unsterblichkeit betrachtet wie einen mathematischen Lehrsatz, dessen Richtigkeit oder Unrichtigkeit auf ihn und sein Leben ohne Einfluß bleibt? Solchen Glauben, ähnlich einer leeren unlebendigen Orthodoxie, hervorzubringen, konnte Plato's Absicht nicht genügen; darum bleibt er nicht stehen beim dialektischen Beweis, sondern will die Lehre von der Unsterblichkeit nun lebendig machen, und greift darum in ihren vollen reichen Inhalt hinein. Diese Lehre eröffnet nämlich eine ganz andere Lebensanschauung und bringt eine ganz andere und neue Lebensaufgabe mit sich. Nachdem sich Plato durchgearbeitet hat durch das dürre Gestrüpp der Dialektik, tritt er jetzt mit Einemmal heraus ins Freie und nun öffnet sich ihm die Aussicht in ein neues Land von nie geahnter Schönheit. Diesen Blick zu gewinnen, dazu hatte besonders der letzte Beweis vom Gegensatz zwischen Seele und Leib dienen müssen, in welchem die Seele als das Einfache, weil das Sichselbstgleiche und Herrschende, daher Höhere, sich bewiesen hatte. Damit thut sich nun auf eine neue Welt, die Welt des Geistes. Die Seele, das Herrschende, ihrem Ursprung und ihrer Beschaffenheit nach Höhere, kann unmöglich vergänglich sein wie der Leib; im Gegentheil sie wartet erst ihres wahren Lebens. Und zwar wird die eine, vom Leib sich befreiende Seele, wenn nicht dieses ihr Wesen selbst und ihre Beschaffenheit eine Lüge sein soll, zur vollen Reinheit und Freiheit gelangen. Aber ebenso wird auch die unfreie, die an der Sinnlichkeit klebende Seele die Folgen dieser ihrer schmachvollen Verschuldung empfinden. In dem Volksglauben an Gespenster, die nicht zur Ruhe kommen können, erblickt Plato das scheue unstäte Umherirren der, weil nicht in sich selbst freien und darum seligen, deshalb immer von Begierden

getriebenen und doch nie gesättigten, sich selbst verzehrenden Seele, und der Glaube an die Seelenwanderung zeigt ihm gleichfalls die Unruhe der von Begierde zu Genuß eilenden und im Genuß vor Begierde verschmachtenden, immer am Sinnlichen, Thierischen klebenden Seele. Sowie sich aber hiedurch eine ganz andre Lebensanschauung, eine neue Ansicht vom Endzweck des Lebens eröffnet, ebenso gestaltet sich auch die Lebensaufgabe zu einer ganz andern, als sie sonst dem Menschen erscheint. Und da nur die Philosophen jenes erreichen werden, was von dem Loos der reinen Seele gesagt ist, so zeigt sich hiedurch erst recht die Bedeutung der Philosophie. Dieselbe ist nun nicht blos, wie dies bei einer andern Kunst oder Wissenschaft sein kann, Sache der Liebhaberei Einzelner, sondern diejenige Wissenschaft, welche vor allen andern praktisch ist, weil sie am allermeisten hilft, den wahren Endzweck des Lebens zu erreichen. Denn die Philosophie befreit den Menschen außer von vielen andern auch von dem größten Uebel, nämlich von dem, grade das Unwahre, das Sinnliche für das Wirkliche zu halten, und in Folge dessen mit dem Leib zu verwachsen und an ihm zu kleben. Hieraus entspringt freilich auch die Verpflichtung, das Leben im Einklang mit der Philosophie zu erhalten, um nicht die durch sie gewonnenen Wohlthaten wieder zu verlieren. Wer diese Aufgabe treulich vollbringt, hat den Tod nicht zu fürchten. Theorie und Praxis kommen so zur wahren Einheit; wie die wahre Erkenntnis auf das Leben, so wirkt dieses wiederum auf die Erkenntnis.

Man könnte meinen, daß dieser Abschnitt entbehrlich gewesen sei nach dem ersten Theil, in welchem ja schon unter Voraussetzung der Unsterblichkeit gezeigt war, daß der Philosoph erst in jenem Leben die wahre Erfüllung seines Strebens hoffen dürfe. Allein zwischen beiden Stücken zeigt sich doch ein sehr großer Unterschied.

Dort war überall nur hypothetisch geredet, hier dagegen bestimmt und zuversichtlich. Dort war die Unsterblichkeit eben noch im Zweifel, daher immer das störende Bedenken „wenn überhaupt" dazwischen tritt, hier spricht volle Hoffnung und Zuversicht. Dort war nur besonders von der Seele des Philosophen die Rede gewesen, hier wird auch der Gegensatz, das Schicksal der Schlechten nach dem Tod, mithereingezogen. Dort war der Standpunkt, von welchem aus Sokrates spricht, im Diesseits genommen; hier versetzt er sich schon auf den jenseitigen. Eben dieses ist wichtig, um die Bedeutung dieses mythischen Abschnitts zu erkennen. Sokrates läßt seine Schüler und Freunde, nachdem er ihnen zuerst auf, wie sichs gebührt, streng wissenschaftliche Weise geantwortet, nun einen Blick thun nach vorwärts und läßt sie ahnen, welche Hoffnungen aus den soeben gepflogenen Untersuchungen für das zukünftige Leben sich ergeben; zugleich aber lenkt er ihren Blick auch rückwärts und läßt sie von dort aus betrachten, welches demnach die wahre Aufgabe dieses Lebens ist.

Warum flicht aber Sokrates diesen Mythus grade an dieser Stelle ein, warum verschiebt er ihn nicht bis auf den Schluß des ganzen Gesprächs? Dies ergibt sich leicht bei einer kurzen Vergleichung des Schlußmythus. Dort ist nämlich der Standpunkt ein universellerer, wie überhaupt im ganzen folgenden Theil; die Seele wird dort betrachtet als im Zusammenhang mit der Welt der Ideen stehend. Hier dagegen ist die Seele vorzugsweise für sich betrachtet worden, und zwar namentlich im Gegensatz zum Leib; die aus dieser Betrachtung sich ergebenden Folgerungen sind es daher, die in diesem Mythus dargestellt worden sind. — Die Frage, warum die Form dieser Darstellung eine poetische ist, wird hier keiner Erörterung bedürfen, da dies klar genug in der Natur der Sache vorgezeichnet war. Auf das Zutreffen der einzel-

nen Vorstellungen kommt es ja auch dem Plato gar nicht an. Das Wesentliche dessen, was darin enthalten ist, muß sich doch aus den bisherigen Untersuchungen, wenn diese richtig sind, unzweifelhaft ergeben.

Seine Freudigkeit im Angesicht des Todes hatte Sokrates laut seiner eigenen Aussage vor seinen Freunden vertheidigen wollen. Dies hat er nun gethan, nicht allein indem er die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen gesucht, womit noch keineswegs Alles gethan war, da ja Glaube an Unsterblichkeit und Furcht vor dem Tod recht wohl zusammen vorkommen können; er hat deshalb auch gezeigt, was es um die Unsterblichkeit ist, daß die Seele, als das im Vergleich zum Leib Höhere, einem höheren, freien, in sich selbst befriedigten Leben entgegengeht, eine Erhebung und Vollendung, welche jedoch nur die Seele des Philosophen für sich hoffen kann, — und daraus dann gefolgert, daß alles Heil für den Menschen in der Philosophie enthalten ist, daß folglich derjenige, welcher philosophisch denkt und lebt, den Tod nicht zu fürchten hat.

Unterbrechung und Uebergang zum Folgenden p. 84 C — 85 C.

„Es entstand nun eine lange Pause, als Sokrates dies gesprochen, denn er selbst war noch ganz in das Gesagte versunken, wie man ihm ansah, und die Meisten von uns. Kebes aber und Simmias sprachen ein Weniges mit einander. Da sah Sokrates auf sie hin und fragte: Was denkt ihr von dem Gesagten? scheint es euch mangelhaft zu sein? Freilich es hat noch manche Bedenken und Haken, wenn es Jemand genau durchgehen will. Wenn ihr nun etwas Anderes betrachtet, so will ich nichts dreinreden; wenn ihr aber über eben dieses ein Bedenken habt, so haltet nicht zurück; und wenn ihr glaubt, daß ihr es besser behandeln werdet, so redet selbst

und geht es durch, glaubt ihr aber mit meiner Gesellschaft das Gesuchte leichter zu finden, so nehmt mich mit dazu. Worauf Simmias: ich will dir denn die Wahrheit sagen. Schon lange drängt ein jeder von uns den andern vor und heißt ihn reden, weil wir gern mehr hören aber dir doch nicht lästig sein möchten, aus Furcht, es möchte dir nicht angenehm sein wegen deines bevorstehenden Unglückfalles. Da lächelte Sokrates sanft und sprach: o weh Simmias! schwer werde ich die andern Menschen überreden, daß ich mein gegenwärtiges Geschick nicht für einen Unglücksfall halte, da ich nicht einmal euch überzeugen kann, indem ihr fürchtet, ich möchte jetzt nicht mehr bei so gutem Muthe sein als in früherer Zeit. Ja, wie mir scheint, komme ich euch in der Seherkunst schlechter vor als die Schwäne, die, wenn sie die Nähe des Todes merken, das, was sie schon vorher thaten, nun am meisten thun, nämlich singen, aus Freude, daß sie nun hingehen sollen zu dem Gott, dessen Diener sie sind. Die Menschen aber thun wegen ihrer eignen Todesfurcht auch den Schwänen Unrecht, wenn sie sagen, daß dieselben aus Schmerz über den Tod Trauerlieder singen, und bedenken dabei gar nicht, daß kein Vogel singt, wenn er Hunger oder Durst oder sonst einen Schmerz fühlt, auch die Nachtigall nicht und die Schwalbe und der Wiedehopf, von denen man doch sagt, daß sie aus Schmerz Trauerlieder singen; mir aber scheinen weder diese aus Schmerz zu singen noch die Schwäne. Sondern ich meine, weil sie dem Apollo eigen sind, so besitzen sie eine Art Seherkunst, und indem sie nun die Glückseligkeit in der Unterwelt voraus ahnen, so singen sie und sind fröhlich an jenem Tag mehr als in aller vorigen Zeit. Ich aber glaube ein Genosse der Schwäne zu sein im Dienst des Gottes und eben demselben heilig zu sein, und ebensogut als sie die Sehergabe von unserm Herrn zu besitzen, und darum denke ich auch nicht mis-

muthiger als sie aus dem Leben zu scheiden. Also darum redet nur frei heraus und fragt, was ihr wollt, solange die Elfmänner der Athener es zulassen."

Die Pause deutet, wie sich sogleich zeigt, nicht auf ein Aufgeben der Untersuchung hin, sondern dient nur, eine desto kräftigere Wiederaufnahme des Gesprächs vorzubereiten. Die Fortsetzung des Gesprächs geht aus von den beiden Thebanern Simmias und Kebes, den Pythagoreern, welche auch jetzt, als alle Andern schwiegen, nicht stille sein konnten. Daß Plato grade sie gebraucht zur Einleitung des Folgenden, hat einerseits seinen Grund allerdings wohl darin, daß Plato die Mangelhaftigkeit der pythagoreischen Philosophie in dieser Lehre ausdrücken wollte, andrerseits aber ebenso gewis auch darin, daß ihm dieser Standpunkt doch die Möglichkeit einer Vermittlung mit dem seinigen zu bieten schien, so daß er eine Verständigung suchen konnte. Obwohl er nun von der folgenden Unterredung voraussehen konnte, daß gewichtige Zweifel nicht ausbleiben und daß die ihm so theure Ueberzeugung harte Stöße erleiden werde, so tritt er diese Unterredung doch mit einer solchen Freudigkeit an, daß er diese seine letzten Reden einem Schwanengesang vergleicht. Denn was können diese schönen Worte an dieser Stelle anders bezeichnen als die mit der Nähe des Todes zunehmende Freudigkeit des Philosophen, eine Freudigkeit jedoch, die so fern ist von aller Selbstsucht und verbunden mit soviel Wahrheitsliebe, daß er keine Untersuchung scheut, mag auch durch dieselbe seine theuerste Ueberzeugung, welche der Grund dieser seiner Freudigkeit ist, selbst in Frage gestellt werden. Denn wie dem Apollo, dem Gott der Weisheit, zu dienen seines ganzen Lebens Arbeiten und Streben gewesen, so muß auch die letzte Rede dem aufrichtigen Streben nach Wahrheit gewidmet sein. Freilich liegt aber in dieser wachsenden Freudigkeit und in dieser reinen Wahrheitsliebe zugleich

die beste Bürgschaft für die völlige Befreiung und Vollendung der Seele. — So angeregt durch das Beispiel des mit ungeschwächter, ja erhöhter Lust der neuen Untersuchung sich zuwendenden Sokrates, soll, das will Plato, auch der Leser mit gesteigertem Eifer der neu anhebenden Unterredung folgen.

Der Einwand des Simmias p. 85 C — 86 D.

„Schön, sprach Simmias; ich will dir nun sagen, was für ein Bedenken ich habe, und dann auch dieser da, worin er dem Gesagten nicht beistimmt. Ich denke nämlich in diesen Dingen ohngefähr ebenso wie du, daß das vollkommene Wissen in diesem Leben entweder unmöglich ist oder doch sehr schwer, daß aber derjenige sichs zu bequem macht, der nicht, was über diese Fragen gesagt wird, auf alle Weise prüft und nicht eher aufhört, als bis er es nach allen Seiten betrachtet hat. Denn Eines muß man doch zuwege bringen, entweder lernen oder erfinden, wie es sich damit verhält, oder, wenn dies unmöglich, wenigstens die beste und sicherste menschliche Lehre annehmen und auf dieser wie auf einem Floß durchs Leben segeln, wenn man nicht sicherer und gefahrloser auf einem festeren Fahrzeug oder mittelst eines göttlichen Wortes hindurchkommen kann. Und so will auch ich mich nicht scheuen zu fragen, da du selbst dazu aufgefordert hast; dann werde ich mir auch später keinen Vorwurf zu machen haben, daß ich nicht gesagt was ich dachte. Es scheint mir nämlich das Gesagte, wie ich's bei mir selbst und mit diesem da überlege, nicht durchaus genügend zu sein."

Bei den Worten *ἐπὶ βεβαιοτέρου ὀχήματος ἢ λόγου θείου* das ἢ zu streichen, wie Heindorf und Stallbaum rathen, ist ebensowenig nothwendig als ἢ im Sinne von *ὥςπερ* zu nehmen, welches allerdings schwer zu rechtfertigen wäre (gegen Hermann). Aber sollte denn

ein λόγος θεῖος das einzige βεβαιότερον ὄχημα sein, welches sich denken läßt? Und wenn dieses wirklich so ist, wäre es nicht der Bedeutung von ἤ angemessen, es (mit Steinhart) durch sive zu übersetzen: auf einem festeren Fahrzeug oder (um mich anders, deutlicher auszudrücken) mittelst eines göttlichen Wortes —?

Der methodische Grundsatz, welchen hier Simmias seinem Einwand voranschickt, kann keinen andern Zweck haben als seinem Widerspruch zur Entschuldigung zu dienen, und dieses genügt schon, um ihn gegen Angriffe, wie sie öfters von gelehrten Erklärern des Plato gegen ihn erhoben worden sind, zu schützen. Von oberflächlicher Geschwätzigkeit zeigt er wenigstens in diesem Gespräch nichts, und die Stelle im Phaedrus (p. 242. B.), auf welche man sich bezieht, beweist dieses auch nicht, denn aus dieser ist nur zu schließen, daß er gern philosophische Gespräche gehört und geführt. Ob seine Reden soviel unbedeutender sind als die des Kebes, kann natürlich aus dieser Stelle allein nicht entschieden werden; von diesen Worten aber an unsrer Stelle, welche eben so viel Eifer und Forschungstrieb als Bescheidenheit aussprechen, sollte man nicht krittelnd sagen, daß sie sich „schön lesen," ein Urtheil, welches leicht eine weite und bedenkliche Ausdehnung erfahren könnte, sondern daß sie wirklich schön sind und alle Beherzigung verdienen. Dies sei einstweilen konstatirt, um den einen der edlen Jünglinge (τῶν νεανίσκων heißt es p. 89, welches ebenfalls bei der Charakteristik zu bedenken ist), mit welchen zumeist Sokrates seine letzte Unterredung geführt, vor der Verunglimpfung der Kritik und vor der Ungunst des Lesers zu schützen. — Indem Plato hier durch Simmias ausspricht, daß der nach Wahrheit Strebende sich niemals mit einer Erkenntnis begnügen dürfe, solange dieselbe nicht von allen Seiten geprüft sei, und zeigt, daß nicht einmal Pietätsrücksichten zu Schonung oder

Stillschweigen bewegen dürfen, ja daß man überhaupt dem Zweifel nicht aus dem Wege gehen, sondern ihn offen und ungescheut hervorkehren müsse, wird schon klar, worauf er hinaus will. Feststehend und genügend ist keine Erkenntnis, welche nicht als ein wesentliches Glied eines wissenschaftlichen Systems sich erweist, welche nicht mit den letzten Principien des Wissens nothwendig gegeben ist. Eine solche wahrhaft systematische Beweisführung, welche die Unsterblichkeit der Seele als nothwendig aus den letzten Gründen alles Denkens sich ergebend erweist, zu motiviren, dazu sollen die jetzt folgenden Angriffe dienen.

(p. 85 E — 86 D. Die Seele eine Harmonie). Auf die Bemerkung des Sokrates, daß Simmias mit seinem Zweifel an der Vollständigkeit der bisherigen Beweisführung wohl Recht haben möge, er solle nur sagen, inwiefern er dieselbe nicht für genügend halte, fährt dieser fort: „In so fern, als auch Einer von der Harmonie und von der Leier und von den Seiten ganz ebenso sagen könnte, die Harmonie sei etwas Unsichtbares und Unkörperliches und Ganzundgarschönes und Göttliches an der gestimmten Leier, die Leier selbst aber und die Saiten seien Körper und etwas Körperliches und Zusammengesetztes und Irdisches und dem Sterblichen Verwandtes, — so daß, wenn die Leier zerbrochen oder wenn die Saiten zerschnitten oder zerrissen werden, man mit deinen Worten behaupten könnte, die Harmonie müsse noch da sein und könne nicht vernichtet sein, denn es wäre doch unmöglich, daß die Leier, auch nachdem die Saiten zerrissen seien, noch da sei und die Saiten selbst, die doch etwas Vergängliches sind, daß dagegen die Harmonie vernichtet sei, die doch eines Wesens sei mit dem Göttlichen und Unsterblichen und diesem verwandt, und somit früher untergehe als das Sterbliche, sondern nothwendig müsse die Harmonie noch irgendwo sein, und

eher würde das Holz und die Saiten verfaulen, ehe sie in einen solchen Zustand komme. Denn dieses, glaube ich doch, o Sokrates, hast du selbst schon bedacht, daß wir uns unter Seele etwas Derartiges vorstellen, daß nämlich, indem unser Leib gleichsam eingespannt und zusammengehalten ist vom Warmen und Kalten, vom Trocknen und Feuchten und was dergleichen mehr ist, unsre Seele eine Mischung und Harmonie dieser Dinge ist, wenn dieselbe nämlich schön und im rechten Verhältnis gemischt sind. Ist aber unsre Seele eine Harmonie, so muß offenbar, wenn unser Leib über das Maß erschlafft wird oder angespannt von Krankheit und andern Uebeln, die Seele sogleich vernichtet werden, ob sie gleich das Göttliche ist, wie jede andre Harmonie in den Tönen und in allen Werken der Künstler, die Ueberreste eines jeden Leibes aber müssen noch lange Zeit dauern, bis sie verbrannt werden oder verwesen. Siehe nun zu, was wir auf diese Rede antworten, wenn Jemand behauptet, daß die Seele als die Mischung alles dessen, was zum Leibe gehört, in dem Zustand, den wir Tod nennen, zuerst vernichtet wird." —

Einen langen und, was damit so leicht zusammenhängt, nicht ganz regelmäßig gebauten Satz vor sich zu haben, kann zwar keinen Leser Plato's befremden; indessen ein Versuch, die Konstruktion einer langen Periode zu erleichtern, darf doch gewagt werden. Nach Stallbaum's Erklärung der Stelle geht bei **ἐπειδὰν οὖν** der Vordersatz an und dauert bis **πρίν τι ἐκείνην παθεῖν**, dann kommt die Unterbrechung, wodurch die angefangene Konstruktion ganz verlassen wird, und man hat dann erst in den Worten **ὅρα οὖν** etc. dem Sinne nach den Nachsatz zu sehen. Könnte man nicht statt dessen leichter den Satz **ἐπειδὰν οὖν — εἴ τις — παθεῖν** mit dem Vorigen verbinden, so daß dieser Satz dem vorigen **ᾗ δὴ καὶ περὶ ἁρμονίας ἄν τις** gleichsam

an die Seite gestellt würde: insofern (scheint mir das vorhin Gesagte unzulänglich), als Jemand auch von der Harmonie dasselbe sagen könnte, daß — und wenn Jemand (d. i. indem, insofern Jemand) mit deinen Worten auch behaupten könnte u. s. w.? Der Sinn würde dadurch wenigstens nicht alterirt, die Periode einfacher und regelmäßiger.

Hergenommen ist die Vorstellung, daß die Seele eine Harmonie sei, aus der pythagoreischen Philosophie, wie man aus Aristot. de an. I, 4. Anf. sieht. Denn wenn auch in den Worten ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων der Name der Schule nicht erwähnt wird, so kann man doch an keine andere denken, und der Ausdruck sieht ganz so aus, als wenn er nicht von Aristoteles erfunden, sondern wirklich von dort herübergenommen wäre. — Simmias will, wie er selbst andeutet, nichts Neues aufstellen, sondern nur an eine bekannte und, wie er voraussetzt, allgemein geläufige Vorstellung erinnern. Hat er nun damit auch nichts Originelles geleistet, so hat er doch damit, daß er diesen Angriff grade an dieser Stelle vorbringt, gezeigt, daß ihm das Mangelhafte an des Sokrates bisheriger Beweisführung, ja deren Hauptgebrechen nicht entgangen sei. Sokrates hatte nämlich aus der Superiorität der Seele im Vergleich zum Körper ohne Weiteres auf die Unsterblichkeit jener geschlossen. Daß hiemit zuviel und somit zu wenig bewiesen sei, zeigt nun Simmias, indem er erinnert, daß man mit demselben Recht auch schließen könne, die Harmonie einer Leier bestehe noch, auch wenn die Saiten zerrissen seien und die Leier zerbrochen, denn die Harmonie sei auch im Gegensatz zu den Saiten etwas Unsichtbares, Unkörperliches, Göttliches. Und dieses Bedenken wird noch bestätigt dadurch, daß die Seele einer

allgemeinen Vorstellung zufolge selbst eine Art Harmonie ist, nämlich die Harmonie des Körpers. Hiemit trifft aber Plato den wunden Fleck an seinen bisherigen Beweisen, namentlich am dritten, der nur von der Einfachheit, Göttlichkeit der Seele im Vergleich zum Körper gehandelt, ohne das Wesen der Seele an sich selbst zu bestimmen; und wenn auch zunächst nur diese Vorstellung, daß die Seele eine Harmonie sei, widerlegt wird, so bringt doch schon dieser Einwand zum Bewußtsein, daß es immer noch an der Hauptsache, an einer Wesensbestimmung der Seele, fehlt, und motivirt somit vorläufig den später folgenden positiven Theil.

Plato läßt auf die Rede des Simmias nicht sogleich deren Widerlegung durch Sokrates folgen, um durch die Häufung der Zweifel den Glauben aufs Stärkste zu erschüttern und die dann folgende Widerlegung und positive Beweisführung desto siegreicher und glänzender erscheinen zu lassen.

Der Einwand des Kebes p. 86. D. — 88. B.

Sokrates sah sich um, wie er das oft und gerne that, und sprach lächelnd: Simmias hat Recht. Ist nun Einer von euch besser berathen als ich, warum antwortet er ihm nicht? Denn gar nicht übel hat er seine Rede angegriffen. Doch vor der Beantwortung müssen wir noch den Kebes hören, was dieser gegen meine Rede hat, um inzwischen zu überlegen, was wir antworten wollen, und dann ihnen entweder nachzugeben, wenn sich zeigt, daß sie etwas (Triftiges) hinzugefügt haben, oder, wenn nicht, dann unsre Rede weiter zu vertheidigen. Sag also an, Kebes, was dich beunruhigt und bedenklich macht. So will ich denn reden, sprach Kebes. Mir scheint nämlich die Sache (unsre Rede, die Beweisführung) noch immer an dem nämlichen Punkt zu stehen und an dem schon erwähnten Fehler zu leiden. Daß

nämlich unsre Seele schon war, ehe sie in diese Gestalt kam, das ist, wie ich zugegeben und auch jetzt nicht zurücknehme, ganz schön und, wenn ich so sagen darf, einleuchtend bewiesen; daß sie aber auch nach dem Tode noch fortleben wird, das scheint mir nicht in gleicher Weise erwiesen zu sein. Dem Einwand des Simmias zwar (μέν, denn die Conjektur des Stephanus μέντοι ist unnöthig, da μέν selbst restringirende, somit adversative Kraft besitzt), daß die Seele nichts Stärkeres und Dauerhafteres ist als der Leib, stimme ich keineswegs bei, denn in allen diesen Beziehungen (Stärke, Dauer u. s. f.) scheint sie mir gar sehr (vom Körper) sich zu unterscheiden. Man könnte mich nun fragen, warum zweifelst du noch, da du doch siehst, daß das Schwächere nach dem Tod des Menschen noch besteht; scheint es dir denn nicht nothwendig, daß das Dauerhaftere in dieser Zeit noch fortbestehe? Darauf nun, prüfe, was ich sage; ich muß mich nämlich hiebei wohl auch wie Simmias eines Bildes bedienen. Ebenso nämlich (mit demselben Recht), wie dieses, könnte auch von einem alten Weber, der gestorben ist, behauptet werden: der Mann ist nicht todt, sondern lebt noch irgendwo; Beweis dafür sei, daß sein Kleid, welches er selbst gewebt und welches er trug, noch vorhanden ist. Wollte aber Jemand noch zweifeln, so brauche man nur zu fragen, ob ein Mensch oder ein Kleid, welches im Gebrauch sei und getragen werde, von längerer Dauer sei; und da man doch antworten müsse, der Mensch, so sei bewiesen, daß der Mann noch vielmehr unversehrt fortbestehe, da ja sein Kleid, das viel Vergänglichere, noch nicht vernichtet sei. Dieses verhält sich aber doch wohl nicht so, o Simmias, denn auch du mußt betrachten, was ich sage; jedermann würde so etwas für thöricht halten. Denn dieser Weber hat viele solche Kleider gewebt und viele verbraucht, und diese alle überlebt, nur freilich hat das letzte ihn überlebt; aber darum ist doch

der Mensch nicht etwas Geringeres und Schwächeres als das Kleid. In eben demselben Verhältnis aber, meine ich, stehen Seele und Leib, und ebenso von ihnen zu sagen schiene mir ziemlich richtig, daß nämlich die Seele das Dauerhaftere ist, der Leib das Schwächere und Vergänglichere. Nur möchte man freilich sagen können, daß eine jede Seele viele Leiber verbrauche, zumal wenn sie viele Jahre lebe, denn wenn der Leib immer im Werden begriffen ist (im Fluß, im Wachsen oder Vergehen) und noch bei Lebzeiten des Menschen vergeht, und die Seele immer das sich Verzehrende wieder neu webt, so muß die Seele doch bei ihrem Ende ihr letztes Gewand noch haben und (nur aber) früher als dieses vergehen; wenn aber die Seele vernichtet ist, dann zeigt auch der Leib seine Schwachheit und muß bald verfaulen. Daher darf man deiner Rede noch nicht vertrauen und hoffen, daß auch nach dem Tode unsre Seele noch sein wird. Denn wenn wir auch mehr als du behauptest einräumen wollten, nämlich zugeben, daß nicht blos ehe wir geboren wurden unsre Seele schon war, sondern daß auch nach dem Tod die Seelen Mancher noch fortbestehen und mehrmals geboren werden und wieder sterben, — denn die Seele sei von Natur so stark, daß sie eine mehrmalige Geburt aushalte, — wenn wir aber dabei stehen bleiben würden und nicht weiter zugeben, daß die Seele nicht Schaden leide bei den vielfachen Geburten und bei einem dieser Todesfälle ganz und gar untergehe, daß nur aber eben Niemand jenen Tod und jene Auflösung des Leibes kenne, welcher der Seele den Untergang bringe, — wenn es so steht, dann wäre es doch thöricht, dem Tod mit Sicherheit entgegenzugehen, wenn wir nicht beweisen können, daß die Seele durchaus etwas Unsterbliches und Unvergängliches ist; wenn wir dies aber nicht können, so muß doch jeder Angesichts des Todes für seine Seele

in Furcht sein, ob sie nicht bei der Auflösung des Leibes ganz und gar zu nichte werde."

Bei den Worten „dieses verhält sich aber wohl nicht so, o Simmias" (p. 87. C.) kann es auffallen, daß Kebes sich hier an Simmias wendet, während seine ganze Rede an und gegen Sokrates gerichtet ist. Auch was Kebes eben gesagt, daß man mit dem Hinweis auf das noch vorhandene Gewand nicht beweisen kann, daß auch der Verfertiger desselben noch vorhanden sein müsse, geht ja zunächst nicht gegen Simmias, welcher ähnlich gegen Sokrates erinnert hat, daß man nicht aus dem Vorhandensein der Leier auf das der Harmonie schließen könne. Daß aber Kebes sich an Simmias wendet, um ihm seine Zustimmung zu bezeugen, ist von vornherein nicht glaublich, da die Worte offenbar eine polemische Form haben. Kebes wollte sagen: Dies ist richtig, Simmias, daß man vom Dasein des Gewandes nicht auf das Dasein des Verfertigers schließen kann; aber darum ist und bleibt, auch wenn das Gewand noch da ist, während der Verfertiger todt ist, jenes doch das Schwächere, Geringere, Vergänglichere. Die größere Vergänglichkeit des Gewandes darf man darum nicht leugnen, wie du, Simmias, gethan hast. Umgekehrt bedeuten aber die Worte gegen Sokrates: wahr allerdings ist es, daß das Gewand etwas Geringeres ist, dies will ich dir nicht bestreiten; daraus folgt aber noch nicht, daß der Verfertiger ewig ist und alle Gewänder, auch das letzte, überdauert. Die Worte sollen also ausdrücken, daß er von seinem Gleichnis aus nicht so weit gehen wolle wie Simmias, daß er vielmehr die Superiorität der Seele (auch hinsichtlich ihrer zeitlicher Dauer) für ausgemacht halte, dadurch aber freilich noch nicht von ihrer Ewigkeit überzeugt sei. — Das ἀλλὰ γὰρ p. 87. D. (im Ganzen richtig erklärt von Schmidt) bringt nicht einen Grund zum Vorigen, sondern ist durch eine Ellipse zu erklären, wie unser „aber

ja;" nämlich: aber, damit daß die Seele das Dauerhaftere ist, ist eben noch nichts bewiesen, denn es ließe sich „ja" dagegen sagen u. s. w. Und durch eben diese Ellipse, nicht durch Annahme einer neuen, welches unnöthig ist, erklärt sich auch das folgende εἰ γὰρ wenn nämlich, indem von da an das Unzureichende des Beweises der Unsterblichkeit aus der größeren Dauerhaftigkeit der Seele vollends gezeigt wird. — Kaum einer Rechtfertigung bedürftig, weil mit der ältesten und wohl allgemeinen Auffassung übereinstimmend, ist unsre Uebersetzung von εἰ γάρ τις καὶ πλέον ἔτι τῷ λέγοντι ἢ ἃ σὺ λέγεις συγχωρήσειε wenn man noch mehr als was du behauptest einräumen wollte (wörtl.: auch dem, der noch mehr als du behauptet, beistimmen). Das ἢ zu streichen, wie Schleiermacher thut, ist kein Grund, nachdem Heindorf und Stallbaum die Stellung des πλέον vor λέγοντι hinlänglich gerechtfertigt haben. Daß aber die Worte nicht an Simmias gerichtet sind, sondern an Sokrates, geht schon aus den beiden von Müller (zu seiner Uebersetzung) angeführten Gründen hervor, daß die Rede des Kebes überhaupt nicht an Simmias, sondern an Sokrates gerichtet ist, und daß ja Simmias in seiner Rede nichts zugegeben, vielmehr einen Angriff auf die Lehre des Sokrates gemacht hat. Wir setzen hinzu, daß, da die Rede im Ganzen an Sokrates gehalten ist, die Worte oben an Simmias σκόπει καὶ σὺ aber nur nebenbei an diesen gerichtet waren, hier um so weniger ein Zweifel bestehen kann, da hier eben vorhergegangen ist: daher darf man dieser Rede nicht glauben und hoffen, daß die Seele auch nach dem Tod noch fortbestehe. Wir fragen, ob nach diesen Worten, die doch offenbar keines Andern als des Sokrates Meinung aussprechen, die unmittelbar folgenden auf einen Andern gehen können. πλέον aber heißt es, weil Sokrates immer noch weiter nichts behauptet und bewiesen hat, als

daß die Seelen vor der Geburt schon waren, und daß sie nicht zugleich mit dem Tod des Leibes vergehen; worauf nun Kebes sagt: wenn wir dir noch mehr zugeben, als du selbst bisher wolltest, daß nämlich die Seelen nicht blos vor der Geburt waren, sondern daß sie auch nach dem Tode noch sind und geboren werden und sterben u. s. w., so ist damit noch nicht ihre Ewigkeit bewiesen. — Daß die Periode von hier an (von **εἰ γάρ τις** p. 88.) fortgeht bis **αἰσθάνεσθαι ἡμῶν** (88. B.), darin sind wohl alle Erklärer einverstanden; wenn nun aber C. F. Hermann und Schmidt das Folgende nicht als Nachsatz gelten lassen wollen, sondern die bezeichnete Periode für eine Aposiopese ansehen, wie man im Deutschen sagt: wenn nun aber Jemand käme und sagte —!, so ist diese Auffassung von der gewöhnlichen doch kaum wesentlich verschieden. Denn einen grammatisch entsprechenden Nachsatz bringt Plato allerdings nicht, so daß man den Vordersatz immerhin eine Aposiopese nennen kann. Allein die Folgerung auszusprechen, welche man erwartet, fühlt sich Plato doch gedrungen, und leitet dieselbe nur, weil ihm der Vordersatz zu lang geworden, gleichwie wenn er eine neue Periode anfienge, mit den Worten ein **εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει,** welche als eine Art Reassumtion anzusehen sind: wenn sich dieses nun so verhält, nämlich wenn man so sagen kann, daß die Seele größere Dauer hat als der Leib (vor und nach diesem Leben), daß aber damit ihre Unauflöslichkeit noch nicht unmittelbar gegeben sei, dann: **οὐδενὶ προςήκει θαῤῥεῖν.**

Das Ziel seines Einwands kündigt Kebes in den ersten Worten an. Er ist schon früher überzeugt worden von der Präexistenz, hat aber bezweifelt, ob damit auch schon die Postexistenz bewiesen sei, und so glaubt er denn auch jetzt, die letzte Rede (der dritte Beweis) des Sokrates leide an demselben Fehler wie die frühere.

Nämlich — und damit wendet er sich zuerst gegen Simmias — daß die Seele etwas Stärkeres, Dauerhafteres ist als der Leib, das ist ihm durch das Bisherige hinreichend erwiesen; aber — und damit wendet er sich zweitens zur Hauptsache und gegen Sokrates — das Verhältnis des Leibes zur Seele scheint ihm ähnlich dem eines Gewandes zu seinem Verfertiger und Träger. Daraus, daß das Gewand noch da sei, während jener Mann gestorben, dürfe man gewis nicht folgern, daß der Verfertiger noch lebe, weil er doch etwas Unvergänglicheres sei als das Gewand. Vielmehr folgt aus diesem Vergleich nur, erstens daß die Seele allerdings ein dauerhafteres Wesen ist als der Leib, der Leib das vergänglichere, zweitens aber daß die Seele, wenn sie auch einzelne, ja viele Leiber überdauert, welche sie gleichsam wie ihre Gewänder selbst webt, doch darum nicht alle überdauern müsse, so daß also drittens mit der größeren Stärke und Dauerhaftigkeit der Seele ihre Unsterblichkeit und Ewigkeit noch nicht bewiesen ist. — Ob dieser Einwand soviel bedeutender ist als der des Simmias, wie uns von manchen Auslegern versichert wird, darüber läßt sich streiten. Daß die Ansicht des Kebes idealer ist, kann nicht geleugnet werden; dem Vorwurf der Inkonsequenz aber, in welche Simmias, ohne es zu bemerken, gerathen sein soll, indem er vorher die Anamnesis zugestanden und dann den dieser widersprechenden Begriff der Seele als einer Harmonie aufgestellt, läßt sich aber etwas Aehnliches bei Kebes gegenüberstellen, welcher einerseits die Selbstständigkeit und Vorzeitlichkeit der Seele so fest behauptet und sie dann doch wieder für ein so Materielles hält, daß ihm die Möglichkeit ihrer Vernichtung die ernstlichsten Sorgen macht, womit zugleich die Idealität seiner Vorstellung um ein Bedeutendes verringert wird. Doch dem sei, wie ihm wolle; mag die Ansicht des Kebes tiefer sein, mag sie der Wahrheit näher kommen;

gewis ist, daß jedem Neueren, der nicht mit der platonischen Voraussetzung von der ursprünglichen Substanlität der Seele und seiner Trennung von Seele und Leib an die Sache herantritt, die Ansicht des Simmias viel mehr zu schaffen machen wird als die des Kebes. Gewis ist auch, daß der Vorstellung des Simmias eine Wahrheit zukommt, welche nimmermehr wird verkannt werden können, welche aber zu sehen und zu benützen nur nicht im Geist und in der Anschauung Plato's lag.

Fragen wir nach dem Verhältnis beider Einwendungen in unserm Gespräch, so zeigen beide gleichmäßig das Ungenügende der bisherigen Beweisführung und begründen somit die Einführung eines neuen vollkommneren Beweises. Und zwar zeigt der Einwand des Simmias das Ungenügende namentlich des dritten Beweises, indem mit denselben Gründen auch die Fortdauer der Harmonie ohne die Leier gefolgert werden könnte, da das Verhältnis zwischen Leib und Seele mit demjenigen zwischen Leier und Saiten einerseits und der Harmonie andrerseits eine auffallende Aehnlichkeit hat. Ganz ähnlich geht Kebes aus von der Schlußfolgerung des dritten Beweises, worin Sokrates geschlossen, da selbst der Leib nicht sogleich mit dem Tode ganz zu nichte werde, so sei nicht wahrscheinlich, daß die Seele, das Höhere, plötzlich zu sein aufhöre, und zeigt, daß, auch die Superiorität der Seele, ihre Präexistenz und sogar eine gewisse Postexistenz zugegeben, daraus doch noch keineswegs ihre Ewigkeit folge. Beide Einwendungen zeigen gemeinsam, daß die Unsterblichkeit der Seele noch nicht positiv bewiesen sei, der erste, indem trotz der ausgesprochenen Vorzüge und trotz der höheren Stellung der Seele gegenüber dem Körper ihre Unabhängigkeit von diesem noch nicht erwiesen sei, der zweite, indem, auch letztere angenommen, ihre Ewigkeit noch nicht feststehe. Der Einwand des Kebes folgt dem des Simmias, weil er, was

in jenem noch fraglich bleibt, schon als Voraussetzung enthält. Beide Einwendungen folgen einander unmittelbar, die zweite nicht erst nach Beseitigung der ersten, um die Zweifel gegen die in den Zuhörern schon befestigte Ueberzeugung in ihrer ganzen Wucht auftreten zu lassen, damit aber dem Sokrates Gelegenheit zu seiner Rede gegen die Misologie zu geben, und die dann folgende Widerlegung und neue Beweisführung in ein desto helleres Licht zu setzen.

p. 88. C. — 89. Unterbrechung und Rede an Phaedon.

„Als diese gesprochen hatten, waren wir alle, die zugehört, unangenehm (peinlich) berührt, wie wir später zu einander sagten, weil wir von der vorigen Rede ganz überzeugt gewesen waren und jetzt wieder beunruhigt und zweifelnd wurden nicht allein hinsichtlich der früheren Reden, sondern auch hinsichtlich dessen, was etwa noch kommen würde, und fürchteten, wir möchten überhaupt nicht die Kraft zum richtigen Urtheil besitzen und die Sache selbst möchte unklar und keine Entscheidung möglich sein. Worauf auch Echekrates einfällt und sagt: Wahrhaftig Phaedon, das ist euch zu verzeihen. Denn während ich dich so reden hörte, kam auch mir diese Frage: welcher Rede darf man nun noch glauben? Schien mir vorhin die Rede des Sokrates ganz überzeugend, so ist sie mir jetzt wieder ganz zweifelhaft geworden. Denn wunderbar ergreift mich jetzt und immerfort der Gedanke, daß die Seele eine Harmonie sei, und es ist mir dabei in Erinnerung gekommen, daß auch ich schon früher diese Vorstellung gehegt. Und nun brauche ich wieder wie Anfangs eine andre Rede, die mich überzeugt, daß die Seele im Tod nicht untergeht. Sage mir nun, wie Sokrates den Gegenstand weiter verfolgt hat, und ob auch an ihm, wie du von euch sagst, Mismuth zu bemerken

war oder nicht, ob er sanft und ruhig seinen Satz aufrecht erhalten und ob ihm dies gelungen oder nicht; das alles erzähle uns so genau du kannst. Wahrlich, antwortet ihm Phaedon, oftmals hab ich den Sokrates bewundert, aber nie mußt ich ihn mehr verehren als damals. Daß er nun zu antworten wußte, das ist vielleicht nichts so Auffallendes; was ich aber am meisten bewundern mußte, das war erstens dies, wie liebreich und mild und aufmerksam (achtsam ἀγαμένως) er die Reden der Jünglinge anhörte, und dann, wie gut er den Eindruck bemerkte, den dieselben auf uns machten, und wie er uns dann wieder aufrichtete und uns gleichsam wie Fliehende und Besiegte zurückrief und uns zuredete, doch der weiteren Rede und Betrachtung zu folgen. Ich saß nämlich zu seiner Rechten neben seinem Lager auf einem Schemel, er aber saß ein gutes Stück höher als ich. Da fuhr er mir mit der Hand über den Kopf und faltete meine Haare auf dem Nacken — wie er denn manchmal mit meinen Haaren zu spielen pflegte — und sprach: Morgen denn wirst du wohl diese schönen Locken abscheeren. So denk ich wohl, war meine Antwort. Nein, rief er, sondern heute noch werden wir, du und ich, unsre Haare scheeren, wenn es mit dieser unsrer Rede aus ist und wir ihr nicht mehr aufhelfen können. Und wenn ich du wäre und diese Rede würde mir entschlüpfen, ich würde einen Eid darauf thun wie die Argiver, mir die Haare nicht eher wieder wachsen zu lassen, als bis ich in erneutem Kampf die Rede des Simmias und Kebes besiegt hätte. Aber, erwiederte ich, gegen Zwei, sagt man, ist nicht einmal Herkules Manns genug. Nun so rufe mich als deinen Jolaus herbei, sprach er, so lang es Tag ist. Das will ich thun, versetzt' ich, nur nicht als Herkules, sondern als Jolaus den Herkules. Darauf kommt nichts an, sagte er."

Die Erwähnung der Argiver ist eine Anspielung

auf das unter diesen gegebene Gesetz (Herod. I, 82.), daß kein Argiver sich die Haare wachsen lassen dürfe, bis sie Thyrea (Kynuria) von den Lacedämoniern wieder zurückerobert hätten. — Jolaus, Sohn des Iphikles, eines Bruders des Herkules, war dessen Gefährte im Kampf mit der lernaeischen Schlange. — Warum der Gang des Gesprächs hier unterbrochen wird, warum Echekrates hier redend eintritt, warum die Situation hier so genau geschildert wird, das alles begreift sich nicht, wenn man davon ausgeht, daß es sich in unserm Gespräch nur um den Beweis der Unsterblichkeit handelt; dagegen erklärt sich dieses alles leicht, wenn wir, worauf uns schon der Eingang geführt hat, die Absicht Plato's in den Worten des Sokrates ausgesprochen finden, daß er sich gegen seine Freunde vertheidigen wolle wegen der Bereitwilligkeit und Freudigkeit, mit der er dem Tod entgegengehe. Denn dann war nicht blos theoretisch die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, sondern auch praktisch zu zeigen, daß die Seele des Philosophen wirklich jenes Sichselbstgleiche sei, d. i. daß sie die ihr zugeschriebene Freiheit bewähre, indem sie durch die Nähe des Todes nicht erschreckt, sondern erfreut werde, und daß wirklich etwas an dem sei, was Sokrates behauptet, daß die Seele im Tod zur höchsten Vollendung komme, indem schon die Nähe des Todes eine solche Erhebung und Befreiung an der Seele des Philosophen hervorrufe, — eine sittliche Vollendung, welche hier durch die im wahren Sinn des Wortes philosophische Ruhe des Sokrates, durch seine Freiheit von aller Selbstsucht, auch von allem selbstsüchtigen Eifer für seine eigne Meinung, durch seine Wahrheitsliebe ausgedrückt wird. Weil, um alles dies zu zeigen, Sokrates in diesem Gespräch nicht blos redend, sondern auch handelnd erscheinen sollte, darum ist dieses Gespräch von einem andern umrahmt. Zu einer Unterbrechung des Hauptgesprächs war aber

hier die passendste Stelle. Würde Sokrates auf die Einwendungen des Simmias und Kebes sogleich mit seiner Erwiederung auftreten, so würden wir in ihm nur einen Mann sehen, der nicht leicht in Verlegenheit kommt, der auf Alles eine Antwort alsbald bei der Hand hat; jener ethische Zug würde der Handlung fehlen. Allein dies ist noch nicht Alles. Am Anfang dieses Stücks wird der niederschlagende Eindruck der Reden des Simmias und Kebes auf die Zuhörer aufs lebhafteste geschildert. Plato wollte damit also das Gewicht dieser Einwendungen, statt es zu verringern, vielmehr hervorheben. Dies beweist auch die Bemerkung des Echekrates, daß der Satz, die Seele sei eiue Harmonie, einen großen Eindruck auf ihn gemacht, womit die von Plato selbst erkannte Bedeutung dieses Gedankens außer Zweifel gesetzt wird. Zugleich aber wollte Plato an dem Benehmen des Sokrates, welches durch den Gegensatz, den das Benehmen der Uebrigen dazu bildet, noch mehr gehoben wird, zeigen, daß das Forschen nach Wahrheit nur dann zum Ziel führt, wenn alle andern Rücksichten vor dem Streben nach Wahrheit zurücktreten. Der wahre Philosoph erschrickt nicht und betrübt sich nicht über den Zweifel, wird nicht zornig über den Widerspruch, bleibt auch dem Gegner gegenüber freundlich und liebevoll, scheut keine Schwierigkeiten, selbst die Erfahrung, daß sich fast bei jedem Satz ein Für und Wider finden läßt, schreckt ihn nicht ab. Dies alles soll den Leser, der durch die Einwendungen nicht weniger verwirrt ist als die Zuhörer, ermuthigen und ihm zeigen, welches allein der rechte Weg ist, aus diesem Irrsal heraus zur Klarheit gelangen, nämlich das durch keine Rücksichten beengte, durch keine Schwierigkeiten erlahmende, aufrichtige und entschiedene Forschen nach Wahrheit. Und da bei derjenigen Lehre, um welche es sich hier handelt, die Furcht am nächsten liegt, daß hierüber eine Gewisheit überhaupt nicht zu

erlangen sei, so schließt sich hieran noch eine eigne Rede gegen die Misologie.

Warnung vor der Misologie p. 89. D. — 91. C.

Erstlich nun wollen wir uns hüten, daß wir nicht in einen gewissen Zustand gerathen. In welchen? Daß wir nicht zu Redefeinden (μισολόγοι, eig. Feinde philosophischer Gespräche) werden, wie es Menschenfeinde gibt; denn kein größeres Uebel kann einem Menschen wiederfahren, als ein Redefeind zu werden. Der Redehaß entsteht aber auf eben dieselbe Weise wie der Menschenhaß. Dieser nämlich kommt daher, daß man ohne Geschick (ἄνευ τέχνης) Einem allzusehr vertraut und einen Menschen für durchaus wahr und lauter (ὑγιῆ) und treu hält, und diesen dann später als schlecht und treulos erfindet, und ebenso noch einen andern. Und wenn Jemand dieses oft erfährt und grade bei denen, die er für seine nächsten und vertrautesten Freunde gehalten, dann wirft er endlich, wenn er so oft anstößt, einen Haß auf Alle und meint, daß überhaupt Alles und an Allen faul sei. Dies ist aber schmählich, und es ist klar, daß ein solcher mit Menschen umgehen will, ohne Kunst und Verstand in menschlichen Dingen zu haben. Denn wenn er diese hätte, so würde er finden, wie es sich denn auch verhält, daß es nur wenige ganz gute und ganz schlechte gibt, daß aber diejenigen, die in der Mitte stehen, die meisten sind. Wie meinst du das? Ebenso wie es mit den sehr großen und sehr kleinen ist. Denn es ist doch wohl sehr selten, daß man einen ganz großen oder kleinen Menschen oder Hund oder sonst etwas findet, oder auch einen sehr schnellen oder langsamen, oder häßlichen oder schönen, oder weißen oder schwarzen. Von alledem findet sich das Aeußerste nur selten und wenig, das in der Mitte Stehende am häufigsten und meisten. So daß, wenn ein Wettkampf in der Schlechtigkeit an=

gestellt würde, auch da nur wenige die ersten sein würden. Doch hierin sind die Reden den Menschen nicht ähnlich, ich bin auch nur auf deine Anregung soweit hineingekommen, sondern nur, insofern Jemand auf eine Rede vertraut, daß sie wahr sei, ohne die Kunst der Unterscheidung zu besitzen, und sie dann später als falsch erkennt, manchmal mit Recht und manchmal mit Unrecht, und ebenso dann eine andere und immer wieder eine andere; und besonders diejenigen, welche sich mit Streitsätzen beschäftigt haben, meinen zuletzt ganz weise geworden zu sein und allein erkannt zu haben, daß es überhaupt weder in Dingen noch in Reden irgend etwas Gesundes und Festes gibt, so daß wie im Euripus Alles sich umdreht und etwas Bleibendes überall nicht ist. Ein solcher Zustand ist aber traurig, wenn Einer, da es doch eine wahre und sichre Rede gibt, deren Verständnis auch möglich ist, wenn, sag ich, Einer darum, weil er auf solche Reden geräth, die ihm bald wahr zu sein scheinen, bald nicht, nicht sich selbst und sein eignes Ungeschick anklagt, sondern zuletzt aus Mismuth von sich selbst die Schuld auf die Reden schiebt, und dann in seinem ganzen künftigen Leben die Reden haßt und schmäht und somit die Wahrheit und das Wissen von dem Seienden aufgibt. — Davor wollen wir uns denn zuerst hüten und der Meinung gar keinen Zugang zu unsrer Seele verstatten, daß überhaupt alle Reden nichts taugen, sondern vielmehr glauben, daß wir uns noch nicht im rechten Zustand befinden, und wollen männlich darnach trachten, zum rechten (gesunden) Zustand zu gelangen, du und die übrigen eures künftigen Lebens wegen, ich aber wegen des Todes. Was nämlich mich betrifft, so bin ich gegenwärtig in diesem Punkt nicht ganz philosophisch, sondern vielmehr wie die Ungebildeten etwas eigennützig. Denn jenen ists, wenn sie über etwas streiten, nicht darum zu thun, wie sich das wirklich verhält, wovon die Rede

ist, sondern nur, daß sie mit ihrer Meinung siegen; ich aber unterscheide mich gegenwärtig nur insofern von ihnen, als mir nicht sowohl daran liegt, daß den Andern meine Meinung wahr scheint, außer soweit dies beiläufig mit zu erreichen ist, als daran, daß ich mir selbst dessen recht gewis werde. Ich denke nämlich so — du siehst, wie eigennützig — wenn das wahr ist, was ich behaupte, dann ist es ja ganz schön, auch überzeugt davon zu sein; wenn es aber mit dem Tod aus ist, so werde ich doch diese Zeit vor dem Tod euch weniger durch Klagen lästig werden. Dieses mein Nichtwissen aber dauert nicht lange, denn das wäre schlimm, sondern wird bald vorüber sein. So geh ich denn gerüstet, o Simmias und Kebes, wieder an unsre Rede. Ihr aber, wenn ihr mir folgt, so achtet wenig auf den Sokrates, vielmehr aber auf die Wahrheit, und wenn ihr meint, daß ich Recht habe, so stimmt bei, wo nicht, so sträubt euch auf alle Weise, damit ich nicht vor Eifer mich und euch täusche und einer Biene gleich einen Stachel in euch zurücklasse." — Der letzte Ausdruck, bekanntlich von Perikles sprüchwörtich, steht hier natürlich in etwas anderem Sinn. Sokrates will, das ist der Sinn, keine falsche gefährliche Meinung bei seinen Freunden und Zuhörern zurücklassen. — Oben p. 90. A. muß *σφόδρα* zu *χρηστοὺς* und *πονηροὺς*, nicht zu *ὀλίγους* gezogen werden, wie sich deutlich aus dem folgenden *περὶ τῶν σφόδρα μικρῶν καὶ μεγάλων* ergibt. Gegen Schmidt, der wegen *πῶς λέγεις*; das *σφόδρα* zu *ὀλίγους* ziehen will (ohne jedoch das in jener Analogie liegende Argument zu entkräften), weil eine solche Frage nur bei einer auffälligen Behauptung berechtigt wäre, hat Deuschle richtig bemerkt, daß das Auffallende eben in dem Satze lag, daß es nur wenige sehr schlechte Menschen gebe, wie denn Sokrates im Folgenden auch nur dies beweist, daß der sehr schlechten nur wenige seien.

Plato hat es für nöthig gehalten, nach den Einwendungen des Simmias und Kebes uns den durch sie hervorgebrachten Eindruck zu veranschaulichen. Er hat uns damit die Bedeutsamkeit dieser Einwürfe gezeigt und den Leser zu der Einsicht bringen wollen, welchen Schwierigkeiten diese Lehre unterliege, hat uns aber auch gezeigt, wie alles dieses den wahren Philosophen nicht abschrecke, wie grade bei dieser Lehre die sorgfältigste Beachtung aller Gegengründe nothwendig und wie nur mit der größten Ruhe und Leidenschaftslosigkeit weiter zu bringen sei, in keinem Fall aber das philosophische Streben und Forschen aufgegeben werden dürfe. Und zu diesem Zweck läßt er nun den Sokrates diese merkwürdige und höchst beachtenswerthe Rede halten gegen die Misologie. Diese entsteht, ähnlich der Misanthropie, durch allzu starres und einseitiges Festhalten an Einem liebgewordenen System, dessen Unhaltbarkeit, einmal erkannt, gar leicht dazu führt, überhaupt alle Philosophie gering zu schätzen. In Wahrheit beruht aber dieses zu eifrige Festhalten an Einem System allemal auf einem Irrthum; denn der Philosoph, welcher zugleich Kritiker sein muß, wird erkennen, daß keine Meinung absolut wahr und ebenso keine absolut falsch sei, wie der Menschenkenner sieht, daß es nur wenige ganz gute und ganz schlechte Menschen gibt. Diese Vergleichung läßt sich insofern nicht ganz durchführen, weil man nicht sagen kann, daß die philosophischen Sätze meist in der Mitte stehen; die Hauptsache bleibt, daß ein zu festes Bauen auf den einen oder den andern Satz sehr leicht zum Skepticismus, zur Verzweiflung an der Möglichkeii des Wissens überhaupt, führt, — ein Resultat, welches freilich Manche für den Ausbund aller Weisheit halten, welches aber darum nicht weniger traurig ist. Denn traurig ist es doch fürwahr, wenn solche die Schuld nicht in sich, sondern in der Philosophie suchen und somit für

ihr weiteres Leben auf alle Erkenntnis der Wahrheit ein für allemal verzichten. Dies ist der Inhalt dieser kurzen aber eindringlichen Rede, welche grade in unsern Zeiten fleißig gelesen zu werden verdient. Wenn nun Sokrates daran die Aufforderung knüpft, eifrig und unparteiisch weiter zu forschen, und für sich die Bemerkung beifügt, ihm möge man es verzeihen, wenn es ihm, was freilich nicht ganz philosophisch sei, ganz besonders an der Unsterblichkeit liege, so ist dies offenbar ein Zug der wohlbekannten sokratischen Ironie. Er will seine Freunde dadurch antreiben, desto unparteiischer und nüchterner zu prüfen (wie er ja auch zuletzt noch ermahnt); denn hätte er sie täuschen und um jeden Preis für seine Ansicht gewinnen wollen, so hätte er ihnen seinen Wunsch nicht verrathen dürfen. Nachdem also Sokrates vorher gezeigt, daß trotz aller Schwierigkeiten auf die Erkenntnis det Wahrheit nimmermehr verzichtet werden dürfe, deutet er jetzt an, wie das Streben nach Erkenntnis zu verfolgen sei, nämlich ohne jeden persönlichen Wunsch, ohne durch irgend eine vorgefaßte Meinung, einen uns lieb gewordenen Glauben in der Untersuchung uns beirren, ohne durch persönliche Rücksichten uns bestimmen zu lassen.

p. 91. D. — 95. Die Widerlegung des Simmias.

Wohlan! erinnert mich zuerst an das, was ihr gesagt, wenn ihr seht, daß ich es nicht ganz behalten habe. Simmias nun zweifelt, wie ich meine, und fürchtet, die Seele möchte, obgleich sie etwas Göttlicheres und Schöneres ist als der Leib, doch früher vergehen, da sie eine Art Harmonie sei; Kebes aber gab dies, glaub ich, zu, daß die Seele etwas Dauerhafteres sei als der Leib, aber das sei noch zweifelhaft, ob nicht die Seele, nachdem sie viele Leiber verbraucht, zuletzt, wenn sie den letzten ver-

lassen, dann selbst vergehe, so daß eben darin, im Untergang der Seele, der Tod bestehe, da der Leib überhaupt unaufhörlich im Vergehen sei. Da nun beide hierin ihr wahre Meinung erkennen, so fährt Sokrates fort: Nehmt ihr nun keine der früheren Reden an, oder einige wohl, andere nicht? Und da sie sagten, einige wohl, andere nicht, so fragt er, was meint ihr nun von der Rede, worin bewiesen wurde, daß alles Lernen Erinnerung sei, und daß, wenn dieses so sei, die Seele auch vorher irgendwo sein müsse, bevor sie in den Leib gebannt worden sei. Hierauf versichern Kebes und Simmias, daß sie hiemit noch vollkommen einverstanden seien. Und doch, fährt Sokrates gegen Simmias fort, wirst du deine Meinung ändern müssen, wenn du nämlich dabei bleibst, daß die Harmonie etwas Zusammengesetztes sei, daß aber die Seele als eine Harmonie aus (den) in dem Leib eingespannten Elementen (Kräften, im Griech. unbestimmt blos das neutr. pl.) bestehe. Denn du wirst doch selbst nicht annehmen, daß die Seele früher bestanden als jenes war, woraus sie zusammengesetzt wurde. Merkst du nun aber, daß du doch so sagen mußt (*αἰσθάνει οὖν, ὅτι ταῦτά σοι ξυμβαίνει λέγειν*), wenn du behauptest, daß die Seele war, ehe sie in eines Menschen Gestalt und Leib kam, daß sie aber bestehe aus dem, was (damals) noch nicht war. Denn die Harmonie ist ja nicht etwas solches wie das, womit du sie vergleichst (verglichen haben willst), sondern die Leier und die Saiten und die Töne selbst, noch unharmonisch, sind schon da, und zuletzt entsteht erst die Harmonie, und ebenso muß sie zuerst wieder verschwinden. Wie wird nun diese deine Rede mit jener harmoniren? Nothwendig aber sollte doch, wenn irgend eine andere Rede, so diese von der Harmonie harmonisch sein. Diese harmonirt also nicht; siehe nun zu, für welche von beiden du dich entscheidest, für die, daß das Lernen Erinnerung,

oder, daß die Seele eine Harmonie sei? Vielmehr für jene, erklärt Simmias. Denn diese letztere Vorstellung hat sich mir nur durch eine gewisse Wahrscheinlichkeit und Angemessenheit aufgedrängt, wie den meisten Menschen; ich weiß aber wohl, daß solche Beweise aus der Wahrscheinlichkeit trügerisch sind und gar sehr verführen, wenn man sich nicht davor hütet, in der Geometrie und in allen andern Dingen. Dieser Satz aber von der Erinnerung und dem Lernen beruht auf einer guten und annehmbaren Grundlage. Denn unsere Seele, so hieß es, ist ebenso schon vor dem Eintritt in den Leib, wie ihr das Wesen (d. i. die Erkenntnis des Wesens) zukommt, welches wir als das Seiende bezeichnen. Und dies habe ich, wie ich überzeugt bin, ganz vollständig und mit Recht angenommen. Darum kann ich also den Satz, daß die Seele eine Harmonie sei, weder von mir noch von einem Andern annehmen."

Die Worte gegen Ende dieses Abschnittes ὥςπερ αὐτῆς ἐστιν ἡ οὐσία verstehen Schmidt und Deuschle so, daß es heißt: die Seele ist ebenso schon vor der Geburt, wie ihr Wesen (ihre Wahrheit), wobei αὐτῆς zu οὐσία in demselben Verhältnis steht, wie vorher ἡμῶν zu ψυχή, und der Nachdruck auf ἔστιν fallen muß. Allein gegen diese Erklärung spricht der Zusammenhang. Die Präexistenz der Seele wurde im zweiten Beweis, auf welchen doch hier allein Bezug genommen ist, nicht aus dem Wesen der Seele (wie etwa im vierten Beweis aus der Idee des Lebens), sondern nur aus dem Bewußtsein der Seele von den Ideen bewiesen. Von dem Wesen der Seele ist dort gar nichts ausgesagt worden. Was soll es heißen: Die Seele ist auch von der Geburt schon, grade sowie (d. i. in ebendem Grad, ebenso gewis als) ihr Wesen i st, welches —, oder als ihr Wesen ein seiendes ist —? Es zwingt also die Beziehung auf den zweiten Beweis und der Mangel irgend einer vom Wesen

der Seele handelnden Bestimmung im Vorhergehenden, zu übersetzen: die Seele ist schon vor der Geburt, grade sowie (so gewis als) ihr das Wesen zukommt (mittelst der Erkenntnis nämlich) oder als sie Theil hat an dem Wesen, welches wir als das Seiende bezeichnen. — Um den Simmias zu widerlegen, erinnert ihn Sokrates zuerst an den Satz, daß das Lernen eine Wiedererinnerung sei, und fragt ihn, ob er mit demselben noch einverstanden sei. Da dies Simmias bejaht, so zeigt ihm Sokrates die Unverträglichkeit seiner jetzigen Annahme mit jenem früheren Satz. Wenn nämlich die Seele einerseits präexistent, andrerseits eine Harmonie ist, so kommt heraus, daß eine Harmonie früher sein kann als das, woraus sie besteht. Denn nichts Andres als dieses ergibt sich, wenn man der Seele Präexistenz zuschreibt und dann doch nur eine Harmonie des Körpers in ihr erblickt. Denn die Harmonie ist ja doch das Spätere, erst nach dem Dasein des Stoffes Entstehende. Wie also kann diese Rede (von der Harmonie) mit jener (von der Präexistenz) stimmen? Das **οὖν** bei **αἰσθάνει οὖν** muß nicht grade folgernd sein, es kann auch nur zur Anfügung dienen wie igitur, deutsch: merkst du nun? An dem vorhergegangenen Satz war nämlich der Widerspruch ganz deutlich geworden. Die Lesart der Handschriften **ταὖτά σοι** wird keiner Aenderung bedürfen. Das Hereinkommen des **οὐ**, welches in den Ausgaben steht, ist aus **οὖν** leicht zu erklären. Liest man aber **οὐ ταὐτά,** wie Schmidt vorschlägt, so hat man hier schon denselben Gedanken wie unten in der Frage **οὗτος οὖν ὁ λόγος ἐκείνῳ πῶς ξυνᾴσεται;** Wozu aber, wenn schon gesagt war, daß beides unvereinbar (welches ja **οὐ ταὐτά** heißen soll), dann noch diese Frage? Dagegen ergibt sich bei unsrer Auffassung der einfache Gedankengang: Eine von beiden Annahmen mußst du fallen lassen, denn du kommst sonst auf den ärgsten Widerspruch, daß eine

Harmonie früher ist als das, woraus sie besteht. So mußst du aber sagen, auf dieses kommst du nothwendig hinaus (ταῦτά σοι ξυμβαίνει λέγειν), wenn du bei beiden Annahmen bleibst. Denn — wird, um jede Ausflucht abzuschneiden noch mit οὐ γὰρ δή hinzugefügt — eine Harmonie ist ja doch ihrem Begriff nach eben das Spätere, das erst auf der Grundlage des Stoffs sich Bildende, also nicht etwas solches, wie das, womit du sie vergleichst. Daß also beide Sätze nicht harmoniren, ist klar. Nun muß aber doch ein Satz über die Harmonie auch harmonisch sein. Also welchen wählst du? Indem nun Simmias sich für die Präexistenz erklärt, welche wissenschaftlich erwiesen worden sei, und seinen Satz von der Harmonie, welcher nur auf Wahrscheinlichkeit beruhte, fallen läßt, ist diese Vorstellung schon zurückgewiesen. Aber die Widerlegung darf doch noch nicht geschlossen werden, weil bis jetzt erst die Unvereinbarkeit des Satzes, daß die Seele eine Harmonie sei, mit der Präexistenz der Seele sich erwiesen hatte; daß derselbe auch im Widerspruch stehe mit den faktischen Erfahrungen, die wir von der Seele und den Seelen machen, daß durch ihn die qualitative Verschiedenheit der Seelen nicht erklärt werden könne, wird im Folgenden bewiesen.

„Was meinst du nun, o Simmias, dazu? Die Harmonie oder irgend eine andere Zusammensetzung darf sich doch wohl nicht anders verhalten als das, woraus sie zusammengesetzt ist? Sie darf daher, wie ich glaube, nichts thun oder leiden, außer dem, was jenes leidet, woraus sie zusammengesetzt ist. Also auch nicht vorangehen darf sie dem, woraus sie zusammengesetzt ist, sondern muß demselben nachfolgen. Keineswegs also darf die Harmonie ihren Bestandtheilen entgegen sich bewegen oder lauten oder irgendwie widerstreiten. Und jede Harmonie ist nur insofern und insoweit Harmonie, als sie

harmonisch gestimmt ist. Nämlich wenn sie mehr und in höherem Grad harmonisch ist, sofern dies geschehen kann, so ist sie insofern mehr Harmonie, wenn aber weniger und in geringerem Grad, so ist sie weniger Harmonie. Ist dieses nun auch mit der Seele so, daß irgendwie im Geringsten eine Seele mehr Seele ist als die andere? Das ist auf keine Weise möglich. Wohlan denn! Von der einen Seele sagt man, sie habe Verstand und Tugend und sei gut, von der andern, sie sei unverständig, lasterhaft und schlecht, und dieses sagt man doch mit Recht. Diejenigen nun, welche die Seele für eine Harmonie halten, wofür werden sie das in der Seele Seiende erklären, nämlich die Tugend und die Schlechtigkeit? Doch wohl für eine andere Art Harmonie und Disharmonie, so daß die eine, die gute Seele, harmonisch gestimmt ist und in sich, die sie selbst Harmonie ist, wieder eine andere Harmonie hat, während die andere unharmonisch ist und in sich selbst keine andere Harmonie hat. So ohngefähr müßte man auf Grund jener Annahme sagen. Nun steht aber bereits fest, daß keine Seele mehr oder weniger Seele sein kann als eine andre. Dies heißt aber offenbar, daß keine mehr oder weniger Harmonie sein kann als die andere, woraus weiter folgt, daß die, welche nicht mehr noch weniger Harmonie ist, als eine andere, auch nicht mehr noch weniger harmonisch ist. Was aber weder mehr noch weniger harmonisch gestimmt ist, das kann an der Harmonie nur den gleichen Antheil haben. Da nun keine Seele mehr oder weniger Seele ist als die andere, so ist auch keine mehr oder weniger harmonisch gestimmt. Dann aber nimmt auch keine Seele mehr (als eine andere) an der Disharmonie oder Harmonie Theil. Keine Seele kann also mehr als die andere an der Schlechtigkeit oder an der Tugend Theil haben, wenn anders die Schlechtigkeit Disharmonie, die Tugend Harmonie sein soll. Ja

vielmehr, richtig zu reden, ist es so, daß überhaupt keine Seele an der Schlechtigkeit Antheil haben kann, wenn sie anders eine Harmonie ist. Denn die Harmonie kann doch, indem sie durchaus dieses, Harmonie, ist, nimmermehr an der Disharmonie Antheil haben. Also auch die Seele, sofern sie durchaus Seele ist, nimmermehr an der Schlechtigkeit. Aus dieser Betrachtung folgt also, daß alle Seelen aller lebenden Wesen gleich gut sind, wenn sie anders gleicherweise Seelen sind. Ist nun dieses Ergebnis befriedigend, und glaubst du, daß unsre Rede einen schönen Schluß erhalten würde (καλῶς ist auch auf πάσχειν ἂν ταῦτα zu beziehen), wenn die Annahme richtig wäre, daß die Seele eine Harmonie sei? Nimmermehr."

Weil es p. 93. D. heißt ἑτέραν ἑτέρας ψυχὴν ψυχῆς, so hat van Heusde auch p. 93. B. ψυχὴν vor ψυχῆς vermuthet und Stallbaum ist dieser Konjektur gefolgt. Mit Recht hat dagegen C. F. Hermann (welchem Schmidt beistimmt) erinnert, daß p. 93. D. ψυχὴν Prädikat ist, deshalb nicht fehlen kann, hier aber, wo das Prädikat erst mit αὐτὸ τοῦτο εἶναι ψυχὴν folgt, Subjekt sein würde, und daher entbehrlich ist.

Die Hauptgedanken dieses Abschnitts sind diese. Eine Harmonie ist desto mehr Harmonie, je harmonischer sie ist. Von einem solchen Mehr oder Weniger kann aber bei der Seele nicht die Rede sein; keine Seele ist mehr Seele als die andere, die beste nicht mehr, die schlechteste nicht weniger. Nun gibt es aber doch an und in den Seelen Unterschiede, die man als die Stufen der Harmonie oder Disharmonie betrachten kann (Tugenden, Fehler). Wäre nun die Seele eine Harmonie, so müßten alle diese qualitativen und moralischen Unterschiede geleugnet werden, ja es müßte sogar das sittlich Böse ganz und gar geleugnet werden, — Alles auf Grund des Satzes, daß keine Seele mehr Seele sein kann als

die andre, folglich auch keine in höherem Grade Harmonie, somit also auch keine harmonischer sein kann als die andere. In Form eines Syllogismus würde der Beweis so lauten: Je harmonischer eine Harmonie ist, desto mehr ist sie Harmonie, und umgekehrt, je mehr eine Harmonie Harmonie ist, desto harmonischer muß sie sein. Nun ist aber keine Seele mehr Seele als die andere. Folglich könnte, wenn die Seele eine Harmonie wäre, keine Seele harmonischer sein als die andere, alle sittlichen Unterschiede müßten geleugnet werden. — Auffallend ist an dem Gang des Beweises dies, daß Plato dasjenige, was eigentlich zu beweisen war, — als Prämisse einschiebt, daß keine Seele mehr Seele ist als die andre, obwohl doch Unterschiede an den Seelen ähnlich wie an den Harmonieen sich finden; es ist aber erklärlich bei der Art, wie Plato überall die Substantialität der Seele voraussetzt, und er gewann so den Vortheil, im Schlußsatz zu zeigen, daß die von ihm bekämpfte Theorie auf ganz unsittliche Konsequenzen führe.

Daß man mit der Vorstellung von einer Harmonie nicht ausreiche weder zur Erklärung des vorzeitlichen Seins noch der sittlichen Verschiedenheit der Seelen, hat Plato bisher gezeigt; er ist aber damit noch nicht zufrieden; um die ihm so gefährliche Meinung ganz zu besiegen, wird noch ein Grund ins Feld geführt.

„Wie weiter? über Alles, was zum Menschen gehört, herrscht die Seele, besonders die vernünftige. Darin liegt also, daß sie den Zuständen des Körpers nicht nachgibt, sondern ihnen widerstrebt; ich meine aber so, daß, wenn ein Mensch Hitze empfindet oder Durst, daß sie (die Seele) ihn dann zum Entgegengesetzten zieht, zum Nichttrinken, und beim Hunger zum Nichtessen, und so sehen wir in hundert andern Dingen die Seele dem Körper widerstreben. Nun haben wir aber vorhin zugegeben, daß die Seele, wenn sie eine Harmonie wäre, niemals

mit demjenigen, wodurch jenes, woraus sie besteht, gespannt und gelöst und geschwungen und überhaupt in irgend eine Bewegung versetzt wird, disharmoniren könnte, sondern immer demselben folgen müßte und nie die Oberhand haben könnte. Nun aber zeigt sich, daß sie grade das Umgekehrte thut, daß sie über jenes alles herrscht, woraus sie doch bestehen soll, und ihm beinahe das ganze Leben hindurch widerstrebt und auf alle Weise regiert, bald härter und schmerzhafter zügelnd (züchtigend), nämlich in der Gymnastik und Heilkunst, bald auch gelinder, bald mit Drohungen, bald mit Zurechtweisungen, indem sie den Begierden, den Leidenschaften und der Furcht begegnet, ganz wie eine solche, die es mit einer ihr fremden Sache zu thun hat; in welchem Sinn denn auch Homer in der Odyssee den Odysseus sprechen läßt (Od. XX, 17—18):

Aber er schlug an die Brust und strafte das Herz mit den Worten:
Dulde nur aus, mein Herz, noch Härteres hast du erduldet.

Glaubst du, daß Homer, als er dies gedichtet, der Meinung gewesen sei, daß die Seele eine Harmonie und von den Zuständen des Leibes bestimmt zu werden geschaffen sei, und nicht vielmehr, daß sie selbst diese zu beherrschen den Beruf habe und in einem viel höheren und göttlicheren Verhältnis stehe als in dem einer Harmonie? Dann aber dürfen wir auf keine Weise behaupten, daß die Seele eine Harmonie sei. Denn mit Homer, dem göttlichen Dichter, und mit uns selbst würden wir dann uneins werden."

Ob das *τῶν ἐν ἀνθρώπῳ πάντων* am Anfang dieses Abschnitts Genitiv partitivus ist, oder ob dieser Genitiv abhängt von *ἄρχειν*, darüber kann man sich lange besinnen. Denn wenn (nach Schmidt) für den Partitivus entscheiden soll, daß die Seele selbst mit zu dem, was im Menschen ist (den Menschen ausmacht),

gehört, wenn sich außerdem noch sagen läßt, es werde hier am Anfang blos davon geredet, was von allem, das den Menschen ausmacht, das Herrschende ist, während erst nachher gesagt werde, worüber dasselbe herrsche, so empfiehlt sich doch auch die andre Meinung, es solle hier sogleich bestimmt werden, was über alles zum Menschen Gehörige herrsche, worauf dann näher gezeigt werde, in welcher Weise eben dieses Herrschende seine Herrschaft ausübe. Allein fällt bei genauerer Erwägung nicht beides zusammen? Der Grund, weshalb ἄρχειν den Genitiv bei sich hat, ist doch wohl kein andrer, als weil es heißt: der erste sein (den Anfang machen) unter, d. h. der Genitiv bei ἄρχειν ist kein andrer als der Genitiv partitivus. Ebenso aber, wie sprachlich, fallen auch sachlich beide Auffassungsweisen zusammen, denn das „von allen Dingen das Herrschende sein" kann nie einen andern Sinn haben als zugleich über diese Dinge. Man übersetze nur z. B.: unter allem, was zum Menschen gehört, ist das Oberste die Seele, so hat man beide Beziehungen auch im Deutschen vereinigt. — Eine ähnliche Schwierigkeit begegnet p. 94. D., ähnlich, weil für den Sinn nicht von Belang, eine Schwierigkeit aber, weil die Konstruktion in der That sehr zweifelhaft ist. Soll man das ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ὀργαῖς καὶ φόβοις zu διαλεγομένη ziehen, wie Schleiermacher thut, oder, was, wie Stallbaum durch Beispiele gezeigt hat, trotz des Dazwischenstehenden νουθετοῦσα sprachlich möglich ist, zu ἀπειλοῦσα —? Die erstere Verbindung scheint den Vorzug zu verdienen, einmal weil die sprachliche Härte die Verbindung mit ἀπειλοῦσα doch immer bedenklich macht, die von Stallbaum gebrachten Beispiele aber nur Dichtern entnommen sind, die Dative auch zu sehr als nachgeschleppt erscheinen würden, sodann, weil ein Participialsatz, in welchen ein anderer mit ὡς eingeschoben ist, erträglicher ist, als ein Participialsatz

mit ὥς, in welchen ein einfacher Participialsatz eingeschoben ist. —

Es ergibt sich also zuletzt aufs Klarste, daß die Seele keine Harmonie ist, daraus daß die Seele das über den Körper Herrschende, ihm Widerstrebende ist, während die Harmonie immer nur von dem, woraus sie besteht, bestimmt wird? Die Seele thut also grade das Gegentheil von dem, was der Harmonie zukommt, woraus der entschiedene Gegensatz des Begriffs einer Harmonie mit dem Wesen der Seele erhellt. Es versteht sich, daß Plato hiemit nicht hat leugnen wollen, daß auch die Seele oft vom Körper beherrscht werden könne (wie er ja selbst oftmals z. B. im ersten Theil dieses Gesprächs beklagt); es war genug zu zeigen, daß die Seele die Fähigkeit und den Beruf habe, den Körper zu bestimmen, welches zu leugnen auch Niemanden im Ernste einfallen kann. Hiemit aber erst ist der Satz, daß die Seele eine Harmonie sei, vollkommen widerlegt. — Die Beziehung auf Homer am Schluß dieses Abschnitts hat den Zweck zu zeigen, daß das über die Bestimmung der Seele zur Herrschaft über den Körper Vorgetragene nicht etwa blos ein Satz aus der Ethik eines idealistischen Philosophen sei, sondern daß dieser Gedanke ganz und gar dem allgemeinen Bewußtsein, wie sich dieses am klarsten bei Homer ausdrückt, entspreche, die entgegengesetzte Annahme aber mit diesem allgemeinsten Bewußtseiu vom Verhältnis zwischen Leib und Seele, wie es sich schon bei Homer ausgesprochen findet, in Widerspruch gerathe.

Zur Erklärung der Ordnunq dieser drei Beweise wird es nicht genügen zu sagen (mit Susemihl), im ersten und dritten werde bewiesen, daß die Seele nicht die Harmonie des Körpers sei, im zweiten, der den eigentlichen Kern enthalte, daß die Seele an sich keine Harmonie sei; denn dann begreift man noch nicht, warum

eben der erste und dritte Beweis von einander getrennt sind, warum der zweite nicht an erster oder an dritter Stelle steht. Verständlicher wird vielleicht folgende Erklärung sein. Im ersten Beweis wird gezeigt, daß sich aus dem Satz, die Seele sei eine Harmonie, die erste und wichtigste der Seele eigenthümliche Funktion (das Erkennen) nicht erklären läßt, im zweiten, daß bei aller Aehnlichkeit der verschiedenen moralischen Zustände der einzelnen Seelen mit den Stufen der Harmonie und Disharmonie doch die Seele selbst (das Seelenwesen, muß man in Plato's Sinn sagen) nicht als eine Harmonie aufgefaßt werden dürfe, weil eben hiemit, da keine Seele mehr Seele ist als die andre, alle jene Unterschiede wieder aufgehoben würden, daß also beide Begriffe sich nicht decken; im dritten, daß beide einander aufs Entschiedenste widersprechen. Zuerst wird gezeigt, daß jene Vorstellung nicht ausreichend, sodann daß sie bei aller verführerischen Aehnlichkeit doch dem Wesen der Seele selbst nicht einmal entsprechend, zuletzt, daß sie diesem sogar entgegengesetzt ist. So zeigt jeder folgende Beweis schon einen formalen Fortschritt. Ein solcher liegt aber auch im Inhalt. Geht der erste aus von der ersten der Beobachtung zunächst liegenden Aeußerung und Thätigkeit der Seele, so geht der zweite über zum Wesen der Seele, indem darin ausgesprochen wird, daß jede einzelne Seele ein für sich bestehendes, in sich selbst volle Realität besitzendes Wesen ist, da eine jede Seele ebensogut Seele ist als eine andre, dieses ihr Sein (ihr Seelesein) also nicht von einer höhern Stufe sittlicher oder geistiger Bildung abhängig ist; und den Schluß bildet eine Betrachtung der Wirkung der Seele, wornach sich zeigt, daß sie, statt ein vom Körper Bestimmtes, vielmehr ein diesen Bestimmendes ist oder doch sein soll. Auch so kann man sagen: der erste Beweis ist herge-

nommen vom Ursprung, der zweite vom Dasein, der dritte von der Wirkung der Seele.

Mit dieser Widerlegung ist nun nicht blos eine falsche Ansicht abgewehrt, welche allerdings den dritten Beweis umzustürzen fähig gewesen wäre, sondern auch ein positiver Fortschritt gewonnen. Es ist nämlich jetzt völlig erwiesen, daß die Seele ein vom Körperlichen Unbedingtes ist. War dieses auch schon im zweiten Beweis enthalten, so hat es sich doch dort nur um das Erkennen gehandelt, welches sich aus der sinnlichen Wahrnehmung allein nicht erklären lasse; der dritte Beweis, obwohl auch ein Fortschritt, indem er die Superiorität der Seele aus der Vergleichung mit dem Leib folgerte, war doch noch mangelhaft, indem nach ihm immer noch die Auffassung möglich war, daß die Seele ein Produkt, gleichsam die Blüthe, des Körpers sei. In dieser Widerlegung ist nun außer der Hinweisung auf das schon im zweiten Beweis Enthaltene noch gezeigt, daß die Seele etwas für sich Bestehendes sein müsse, da die verschiedenen Affektionen des Körpers sie nicht mehr oder weniger zu dem machen, was sie ist, und ist sodann auch ihr den Körper bestimmendes, statt von ihm bestimmtes, somit ihm entschieden entgegengesetztes Wesen aufgezeigt. Und somit ist bewiesen, daß die Seele eine selbstständige, nicht vom Körper bedingte, Existenz hat. Aber was die Seele an sich selbst ist, ist immer noch nicht gesagt, und es kann ebendeshalb noch immer gefragt werden, ob die Seele ihrer Natur nach unsterblich sein müsse; eben dieses soll daher im letzten Beweis dargethan werden. Dieser Beweis ist aber nicht möglich ohne eine vorhergehende ausführliche Grundlegung.

(Uebergang p. 95. A—E.) „So sind wir denn, sprach Sokrates, mit der Harmonia ziemlich leidlich fertig geworden; wie aber und mit welcher Rede werden wir uns mit Kadmus abfinden? Das wirst du, sprach Ke-

des, schon ausfindig machen; wenigstens diese Rede gegen die Harmonie ist über alle meine Erwartung vortrefflich ausgefallen. Denn als Simmias uns seine Bedenken aussprach, wußte ich nicht recht, wie wohl Jemand seiner Rede begegnen möchte; bis ich sah, daß sie nicht einmal den ersten Angriff der deinigen aushalten konnte. Darum soll es mich nicht Wunder nehmen, wenn es der Rede des Kadmus ebenso ergehen wird. O mein Bester, sprach Sokrates, keine Ruhmredigkeit! daß nicht etwa ein Neid (der Götter) unsre Rede, die wir anheben wollen, uns umwerfe. Doch dieses wollen wir Gott überlassen, wir aber wollen nach Homerischer Art (auf gut Homerisch) drauf gehen und sehen, ob etwas an dem ist, was du sagst. Deine Meinung kommt aber in der Hauptsache darauf hinaus. Du behauptest, daß die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit der Seele bestimmt erwiesen werden muß, sonst sei der Muth des Philosophen, mit dem er Angesichts des Todes glaube, er werde glücklicher sein als wenn er sein Leben auf andre Weise zugebracht hätte, nichts als Unverstand und Thorheit. Mit dem Beweis aber, daß die Seele etwas Starkes und Gottähnliches ist und daß sie früher war, ehe wir als Menschen geboren wurden, sei die Unsterblichkeit noch nicht ausgemacht, sondern nur, daß die Seele etwas Langedauerndes ist und auch früher schon wer weiß wie lange irgendwo gewesen und Vieles gewußt und gethan hat. Darum aber sei sie nicht unsterblich, sondern grade dieser ihr Eintritt in den Leib eines Menschen sei für sie der Anfang des Untergangs gleichwie eine Krankheit, und so lebe sie hier ein trauriges elendes Leben und werde endlich in dem, was man Tod nennt, ganz vernichtet. Für unsre Furcht aber mache es keinen Unterschied, ob sie nun einmal oder öfter mit einem Leib sich verbinde, denn jeder muß, wenn er nicht unverständig ist, diese Furcht hegen, sofern er nicht weiß und nicht

Rechenschaft davon geben kann, daß die Seele unsterblich ist. Das ist ohngefähr, meine ich, was du sagst, und ich wiederhole es absichtlich öfters, damit uns nichts entgehe, und damit du, wenn du willst, noch etwas dazusetzen oder wegnehmen kannst. Kebes erklärt nun, daß er für den Augenblick weder das Eine noch das Andere könne, daß dies aber allerdings der Sinn seiner Rede gewesen."

Die Anfangsworte enthalten ein Wortspiel. Harmonia ist die Gattin des Kadmus, des Gründers von Theben. Da nun Simmias und Kebes beide Thebaner sind, da sie beide in diesem Gespräch als Gegner des Sokrates auftreten, und da mit dem Wort Harmonie das Wesentliche des Einwands des Simmias ausgedrückt war, so nennt Sokrates den Einwand des Kebes die Sache (gleichsam die Partei) des Kadmus. Auf solche Weise personificirt Plato öfters einen Gedanken, eine Rede, auch ein ganzes System, ganz in Uebereinstimmung mit der künstlerischen Form aller seiner Schriften, wohin denn auch solche Ausdrücke wie das ἵνα μὴ διαφύγῃ ἡμᾶς und viele andere bekannte gehören; und aus diesem allgemeinen Charakter der Platonischen Darstellungsweise sind denn auch solche einzelne Ausdrücke und Spiele des Witzes zu erklären. Ob der Umstand, daß beide, Kadmus und Harmonia, der Heroenwelt angehören, hier von Bedeutung ist, so daß Sokrates damit die Macht des Gegners und die Schwierigkeit des Kampfs andeuten wollte, ist wenigstens sehr fraglich, da sich Plato wohl auch eine andre historische oder mythologische Beziehung kaum hätte entschlüpfen lassen, diese also eben nahm, wie sie sich darbot. Allzuweit möchte aber die Deutung (Schmidt's, krit. Comm. 2. 19) gehen, daß damit, daß die Rede des Simmias mit einer Frau, die des Kebes mit einem Manne verglichen werde, das größere Gewicht der letzteren vor der ersteren ausgedrückt sei. Auf diese Weise

könnte man noch weiter gehen und sagen, Kadmus sei ein Sterblicher, Harmonia aber eine Göttertochter (die Tochter des Ares und der Aphrodite, nach Andern des Zeus) gewesen, wodurch das Umgekehrte herauskäme. Man kann hieraus sehen, wie sehr man sich vor solchen Deutungen in Acht zu nehmen hat. Daß aber die Rede des Simmias dem Kebes selbst nicht oberflächlich, sondern sehr gewichtig erschien, zeigt eben die vorliegende Stelle, wo Kebes sagt, er habe gezweifelt, ob und was gegen den Einwand des Simmias anzufangen sei (*εἴ τι ἕξει τις χρήσασθαι τῷ λόγῳ αὐτοῦ*), so daß also desselben Fehlers, der dem Simmias vorgeworfen wird, nämlich den Widerspruch zwischen der von ihm selbst zugegebenen Lehre von der Anamnesis und seiner Ansicht von der Seele als einer Harmonie nicht bemerkt zu haben, auch Kebes anzuklagen wäre; wobei auch noch an Sokrates Wort über Simmias erinnert werden mag p. 86. D.: *οὐ φαύλως ἔοικεν ἁπτομένῳ τοῦ λόγου.* Zwar — es gibt noch einen Grund, aus welchem man den Einwand des Kebes für weit bedeutender halten kann als den des Simmias. Zur Widerlegung des Letzteren genügte ein kürzerer polemischer Abschnitt; jener aber ließ sich so leicht nicht abthun, es bedurfte dazu eines eignen positiven Beweises, welcher selbst erst wieder ausführlich vorbereitet werden mußte. Allein daß der Einwand des Kebes schwerer zu erledigen war, ist nicht ein Beweis dafür, daß er scharfsinniger gewesen ist, da Kebes nicht sowohl wie Simmias eine Behauptung aufgestellt, sondern vielmehr eine Frage aufgeworfen hatte, Kritisiren aber immer leichter ist als einen positiven Beweis führen. Simmias hatte den positiven Satz von der Harmonie aufgestellt; Kebes hatte nur die Vermuthung ausgesprochen, daß es sich mit dem Verhältnis zwischen Leib und Seele wie mit dem Gewand eines Mannes verhalten könne, also nichts Bestimmtes behauptet, sondern

vielmehr nur das Unzureichende an dem bisherigen Beweise des Sokrates gezeigt und einen strengen Beweis für die Nothwendigkeit der Unsterblichkeit gefordert. Hieraus ist klar, daß die Antwort an Kebes länger ausfallen mußte, und daß ein Schluß hieraus auf geringeren Scharfsinn bei dem Vertreter des ersten Angriffs nicht berechtigt ist.

Nicht ohne Interesse ist es zu sehen, mit welcher Sorgfalt Sokrates auch hier wieder den noch zu beantwortenden Einwand wiederholt, „damit uns ja nichts entgehe," indem er weder sich selbst aus Freude über den so eben errungenen Erfolg über die Schwierigkeit der weiteren Untersuchung täuscht, noch auch die Freunde einer voreiligen Siegsgewisheit überlassen will, vielmehr durch sein eignes Beispiel zur aufmerksamen Beachtung jedes Bedenkens und zur ruhigen, vorsichtigen Prüfung auffordert.

Geschichtlicher Rückblick auf die Entstehung der Ideenlehre. p. 95. E. 192. A.

(Erster Abschnitt: Naturwissenschaft und Mathematik p. 95 — 97. B.) „Sokrates hielt nun eine geraume Zeit inne und dachte bei sich selbst nach, dann sprach er: Nichts Geringes ist es, o Kebes, was du verlangst; denn es handelt sich darum, die Ursache des Werdens und Vergehens überhaupt durchzunehmen (zu untersuchen). Ich will dir nun darüber, wenn du willst, meine Erfahrungen mittheilen; wenn dir etwas davon tauglich scheint, kannst du es brauchen, um dich von dem, was du suchst, zu überzeugen. Höre denn. Als ich jung war, fühlte ich eine unendliche Sehnsucht nach der Weisheit, die man Naturkunde nennt. Denn großartig schien mir die Wissenschaft zu sein, die die Ursache jedes Dinges kennen lehrt, warum ein jedes wird und vergeht und warum es ist, und oftmals wandte ich mich

bald nach unten und bald nach oben und betrachtete bei mir, ob, wenn das Warme und Kalte in eine Art Fäulniß gerathen, dadurch dann die lebendigen Geschöpfe sich bilden, wie Einige sagen, und ob es das Blut sei, womit wir denken, oder die Luft oder das Feuer, oder ob es keines von diesen Dingen, sondern das Gehirn sei, welches uns die Wahrnehmungen des Sehens und Hörens und Riechens vermittelt, woraus dann das Gedächtnis und die Vorstellung entstände, so daß aus Gedächtnis und Vorstellung, wenn diese zur Ruhe übergegangen wären, auf diese Weise das Wissen sich bildete. Und indem ich dann hinwiederum das Vergehen von diesem allen betrachtete und die Erscheinungen am Himmel und auf der Erde, so kam ich mir zuletzt zu dieser Untersuchung so ungeschickt vor, wie gar nichts in der Welt. Als Beweis mag dir dieses genügen. Ich wurde von dieser ganzen Untersuchung so verwirrt (geblendet, ἐτυφλώθην), daß ich, was ich vorher schon deutlich verstund, wie es wenigstens mir und Andern schien, daß ich auch dieses nun verlernte, was ich doch vordem zu wissen glaubte, und so denn außer vielem Andern auch das, warum der Mensch wächst. Denn vorher meinte ich, von Essen und Trinken, wie ja jedem offenbar sei; wenn nämlich von den Speisen dem Fleisch Fleisch zukomme, und Knochen zu den Knochen und so nach eben diesem Verhältnis zu allem Andern das Dazugehörige, dann nehme der Anfangs geringe Umfang zu und so werde der kleine Mensch groß. Und das war doch wohl eine ganz erträgliche Ansicht. Nun bedenke noch dieses dazu. Ich glaubte nämlich ziemlich richtig zu denken, wenn (mir) ein großer Mensch, neben einem kleinen stehend, eben vermöge des Kopfes größer zu sein schien, und ebenso ein Pferd vor dem andern; um dies noch deutlicher zu sagen, Zehn erschien mir mehr als Acht wegen des Dabeiseins von Zwei, und das Zwei-

füßige schien mir größer als das Einfüßige, weil es dasselbe um (durch) die Hälfte überrage. Nun aber, fragte Kebes, was hältst du jetzt davon? Ich bin, sprach Sokrates, bei Gott weit entfernt zu glauben, daß ich von irgend einem dieser Dinge den Grund wisse, da ich ja nicht einmal dabei mich beruhigen kann, daß, wenn Jemand Eins zu Eins hinzuthut, das Eins, zu welchem etwas hinzugethan wurde, Zwei geworden, oder daß das Hinzugethane und das, zu welchem hinzugethan wurde, wegen des Hinzuthuns des Einen zum Andern Zwei geworden ist; denn ich finde es doch sonderbar, wenn jedes von beiden, als es noch für sich und ohne das andere war, Eins war und nicht Zwei, und dann, nachdem sie zu einander hinzugekommen, eben dieses Hinzukommen bewirken soll, daß sie Zwei werden, nämlich diese Verbindung des Nebeneinandergestelltwerdens. Auch kann ich mich nicht überzeugen, daß, wenn Jemand das Eins spaltet, daß dann die Spaltung bewirkt, daß nun Zwei entstehen, denn hier hätten wir ja eine der vorigen entgegengesetzte Ursache; dort nämlich geschah es, weil sie zu einander hinzukamen und das Eine zum Andern hinzugethan wurde, nun aber soll es geschehen, weil das Eine vom Andern wegkommt und getrennt wird. Auch das glaub ich nicht zu wissen, warum das Eins entsteht, und so verstehe ich denn überhaupt von gar nichts, warum es entsteht oder vergeht oder ist, nach dieser Weise der Untersuchung, sondern ich richte mir nun in Gottes Namen eine andere Art des Erkennens zusammen, dieser aber kann ich auf keine Weise Zugang verstatten."

Ob p. 96. D. ἵππος ἵππῳ gelesen wird oder ἵππος ἵππου, ist für den Zusammenhang ganz gleichgültig, letzteres jedoch durch die Handschriften gesicherter. Auch kann die Analogie von μέγας σμικρῷ nicht für ἵππῳ entscheiden, da eine ganz genaue Symmetrie eben nicht vorhanden ist (es müßte sonst etwa heißen ἄνθρω-

πος ἀνθρώπῳ). Daß der Nachdruck auf dem παραστάς liege, kann man nicht behaupten, denn das Prädikat des Satzes von ὁπότε τις etc. liegt sicherlich in μείζων, wenn auch der Nachdruck auf dem αὐτῇ τῇ κεφαλῇ ruht. Im zweiten Glied ist nun dreierlei hinzuzudenken: das παραστάς und das αὐτῇ τῇ κεφαλῇ und das μείζων εἶναι; da nun letzteres eben Prädikat ist, und an Nachdruck nur von dem αὐτῇ τῇ κεφαλῇ, keinenfalls aber von der Nebenbestimmung παραστάς überragt wird, so ist das von dem Prädikat geforderte ἵππου vielmehr als das der Nebenbestimmung παραστάς entsprechende ἵππῳ zu erwarten, d. h. es muß vielmehr aus dem wegen des Prädikats unentbehrlicheren ἵππου ein dem ausgelassenen παραστάς entsprechendes ἵππῳ als umgekehrt jenes aus diesem ergänzt werden. Denn wenn auch im ersten vollständigen Glied der Genitiv zu μείζων fehlen konnte wegen des eben vorangegangenen σμικρῷ, so ist nicht das Gleiche im zweiten Glied der Fall, wo nicht eben ein Dativ vorhergangen war. Auch aus rein grammatischen Gründen ist ἵππου sicherer, da das Prädikat μείζων wohl als weiter fortwirkend gedacht werden darf als das nebeneingeschobene Participium παραστάς. — Bei περὶ τούτων του — denn diese Lesart wird nach den Handschriften wohl die beste sein — hat man an του keinen Anstoß zu nehmen um deswillen, weil Sokrates hiemit sage, er wisse von alle dem keinen Grund, während er doch nachher (in der Darstellung der Ideenlehre) zeige, daß er einen Grund wisse. Denn dies verhält sich doch in der That nicht ganz so. Einen Grund, weshalb aus Eins und Eins Zwei werde, gibt ihm die Ideenlehre nicht, sondern blos den, daß die Zwei dies, was sie ist, nämlich Zwei, sei durch die Theilnahme an der δυάς, welcher Grund ihm fester und zuverlässiger ist als der von der Addition hergenommene, da ja auch durch Division aus Eins die

Zahl Zwei entstehen könne. Dagegen, wie aus dem Eins die Zwei werden könne, — wie das Eine in das Andre übergehen könne, dies erklärt er überall nicht zu verstehen, und hierin widerspricht er sich keineswegs. Doch nun zur Erklärung des Inhalts.

Kebes wollte die Unsterblichkeit der Seele streng bewiesen haben, er wollte bewiesen sehen, daß die Seele nicht blos unsterblich sein könne, sondern müsse, da es ihm nach allen bisherigen Beweisen immer noch zweifelhaft schien, ob die Seele denn nicht doch möglicherweise vergehe. Um nun diese Forderung zu erfüllen, sagt Sokrates, müsse zuerst untersucht werden, was überhaupt der Grund der Werdens und Vergehens sei (τὴν αἰτίαν sagt Sokrates, nicht blos überhaupt und unbestimmt περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς σκοπεῖν). Warum nun Plato den Sokrates diese Frage nicht dialektisch erörtern, sondern in einem historischen Rückblick auf die Entwicklung seines Philosophirens behandeln läßt, dies hat seinen Grund erstens darin, daß grade für dasjenige Gespräch, in welchem der sterbende Sokrates in seiner letzten Unterredung dargestellt wird, ein solcher Rückblick auf die Geschichte seiner Philosophie ganz besonders passend, ja nothwendig war, zweitens aber darin, daß eine systematische Erörterung nur eine Wiederholung dessen, was in vielen früheren Gesprächen (vom Theaetet an) durchgeführt war, somit also weder nöthig noch möglich gewesen wäre. Darum sagt hier Sokrates, er wolle ihm, dem Kebes, nur seine Erfahrungen (πάθη) darüber mittheilen. Den Ausgangspunkt bildete aber für ihn, wie für die Philosophie überhaupt, die Naturbetrachtung. Ob es das Blut ist, womit wir denken, oder die Luft oder das Feuer, über diese und ähnliche Fragen habe er zuerst nachgedacht. Aber diese Untersuchungen konnten ihn nicht befriedigen, ja er verlor dadurch sogar dasjenige Verständnis der Dinge, welches er vorher

zu haben glaubte. Und ganz ebenso erging es ihm mit der Mathematik. Wie er mit der Erwähnung seiner Naturbetrachtungen die jonische Philosophie im Auge hatte, so mochte er wohl hier an die pythagoreische denken, wenn auch beide nicht ausdrücklich genannt werden; wenigstens läßt, was hier von dem Versuch gesagt ist, mittelst der Zahlen den Grund der Dinge zu finden, darauf schließen. Beide stellt er aber hier zusammen, weil beide das Werden materiell zu erklären suchen, d. h. aus dem, was selbst erst der Erklärung bedarf, aus der Sphäre der Sinnlichkeit. Denn beide, Naturwissenschaft und Mathematik, setzen eben schon voraus, was das Räthsel ist, indem sie die Größe, die Ausdehnung, Zeit und Raum, als gegeben annehmen. So erklärt die Physik die Naturerscheinungen aus verschiedenen Stoffen und Kräften, aber sie erklärt nicht, warum die Kräfte und Stoffe verschieden sind. Die Mathematik nimmt aus der Erfahrung auf, daß aus Eins und Eins Zwei wird, und schließt daraus weiter, aber sie erklärt nicht, wie es komme, daß aus dem Einen eine Vielheit wird. Diese Beschäftigungen hatten nun für Sokrates einen doppelten Erfolg. Einmal überzeugte er sich von der Unzulänglichkeit vieler Erklärungen, mit denen er sich früher begnügt. Denn dies leistet ja z. B. die Physik allerdings, daß sie uns von der Falschheit mancher gang und gäbe gewordenen Vorstellungen überzeugt. Zweitens aber sah er, daß eine befriedigende Erklärung des Werdens weder die Naturwissenschaft noch die Mathematik geben kann. Demnach braucht man nicht zu fragen (wie Schmidt 2, 23—24), wie denn die Naturwissenschaft solche Zweifel hervorrufen konnte; denn einerseits belehrt uns ja die Physik unstreitig von dem Irrigen vieler uns geläufigen Meinungen, andrerseits gibt sie selbst doch nur selten oder nie einen befriedigenden Aufschluß, wie Sokrates gleich nachher selbst sagt. Denn statt einer wirklichen

Erklärung erhielt er immer nur eine solche, welche das zu Erklärende schon voraussetzte. Wenn er z. B. fragte, woher kommt die Zahl Zwei, so erhielt er zur Antwort: aus Eins und Eins; was heißt dies aber Anderes, als dadurch, daß man das Eins zweimal setzt? womit also keine Antwort gegeben war. Nun ist es aber natürlich, daß der also Getäuschte auch an demjenigen zu zweifeln beginnt, welches er bisher schon verstanden zu haben glaubte, oder was er bisher auf Autorität angenommen. Es ist nun aber nicht, wie man gemeint hat, die Frage zu erwarten, wie Sokrates denn wieder zu der früheren Ansicht, zu der des gesunden Menschenverstandes, zurückgekommen sei. Denn zu dieser ist er eben nicht zurückgekommen. Das *οὐ δοκῶ σοι μετρίως*; (p. 96. D.) ist keineswegs so zu verstehen, als ob damit die richtige Einsicht gemeint sei, sondern es ist damit eben nur eine Ansicht gemeint, wie man sie bei dem gemeinen Mann findet, deren sich dieser auch nicht eben zu schämen hat. Daß Sokrates zu dieser Ansicht zurückgekommen sei, wird nirgends gesagt, es ist also keine hierauf bezügliche Frage zu erwarten. Vielmehr ist, nachdem Sokrates erzählt, wie ihm weder bei der Naturwissenschaft noch bei der Mathematik die gesuchte Erkenntnis geworden, ja wie dadurch nur sein Zweifel an allem bisher Angenommenen vermehrt worden sei, — hiernach ist am nächsten zu erwarten die Frage des Kebes: Was denkst du aber jetzt davon? nämlich, da du jene früheren Ansichten aufgegeben, welche hast du denn jetzt? Worauf dann Sokrates antwortet, er glaube nun überhaupt gar nicht mehr, daß er den Grund von irgend etwas derart verstehe, denn Zwei aus Eins (durch Hinzuthun oder Trennung) zu erklären, dies scheine ihm eben ganz und gar unmöglich. Damit hat er nun weder, wie man ihn hier und sonst lehren läßt, das Werden geleugnet, denn daß aus Eins und Eins Zwei wird, gibt er ja zu, noch tritt

er hiemit in Widerspruch mit seinen späteren Aeußerungen, in denen er einen Grund des Werdens zu wissen erklärt, da er ja nicht dieses, warum aus Eins und Eins Zwei wird, zu wissen behauptet, sondern daß Zwei dieses, was es ist, nämlich Zwei nicht durch Eins, sondern nur durch die Theilnahme an der *δυάς* werden könne. Zeigt somit dieser ganze Abschnitt, daß Naturwissenschaft und Mathematik zur Erkenntnis des Grundes der Dinge nicht zu führen vermögen, weil sie immer schon von der Vielheit ausgehen, mithin das zu Erklärende schon voraussetzen, so ist doch wichtig und verdient bemerkt zu werden, daß Naturwissenschaft und Mathematik auch für Plato den Ausgangspunkt für seine wissenschaftliche Entwicklung bilden. Denn nur durch sie werden herkömmliche irrthümliche Vorstellungen zuerst erschüttert und vernichtet und die Frage nach dem von ihnen selbst überall vorausgesetzten letzten Grund angeregt. Naturbetrachtung und Mathematik können zwar den Sokrates nicht befriedigen, sie scheinen ihm sogar das Problem noch zu erschweren, statt es ihm zu lösen, aber sie treiben ihn eben dadurch dazu an, diese Lösung auf anderem Wege zu suchen.

(Zweiter Abschnitt: Anaxagoras p. 97. B. — 99. D.) „Als ich nun einmal Jemanden aus einem Buch von Anaxagoras vorlesen hörte, worin dieser sagt, daß die Vernunft Alles ordne und von Allem der Grund sei, da freute ich mich und es schien mir das ganz richtig zu sein, daß die Vernunft der Grund aller Dinge sei, und ich glaubte, wenn dieses so sei, dann ordne auch Alles die ordnende Vernunft und stelle ein Jegliches so, wie es ihm am besten sei. Wenn nun Jemand den Grund von einem Jeglichen einsehen wolle, wie es werde oder vergehe oder sei, so brauche er blos zu finden, wie es für dasselbe am besten sei, daß es sei oder etwas erleide oder thue, und so habe denn der Mensch nach nichts

Anderem mehr zu fragen hinsichtlich seiner selbst und der andern Dinge, als nach dem Vorzüglichsten und Besten. Ein solcher müsse dann auch das Schlechtere wissen, da ja beiderlei Erkenntnis eine und dieselbe sei. In diesem Gedanken nun freute ich mich in Anaxagoras einen Lehrer nach meinem Sinn gefunden zu haben, der mir den Grund von Allem, was da ist, erklären könne und mir zuerst sagen werde, ob die Erde flach sei oder rund, und mir auch den nothwendigen Grund dafür angeben werde, indem er mir die Vortrefflichkeit davon nachweisen und zeigen würde, daß sie so sein müsse, und, wenn er sagen würde, daß sie in der Mitte steht, auch erklären würde, daß es besser sei, daß sie in der Mitte stehe; und dann wollte ich nie mehr nach einer andern Art von Ursache suchen. Und so dachte ich ihn auch zu fragen über die Sonne und den Mond und die andern Gestirne und über ihre Geschwindigkeit im Verhältnis zu einander und über ihre Umwälzungen und ihre andern Bewegungen, wie es besser sei, daß ein jegliches von ihnen dieses thue und leide. Denn ich glaubte nicht, daß er, da er doch gesagt, daß dieses alles von der Vernunft geordnet sei, einen andern Grund herzubringen werde, als den, daß es eben so am besten sei, wie es sei, und ich glaubte nun, wenn er den Grund für Alles angebe, werde er insgemein für jedes das Beste als Grund erweisen und das für alles gemeinsame Gute. Und diese Hoffnung hätte ich nicht um Vieles hergegeben, sondern ich nahm mit allem Eifer und las so schnell ich konnte, um das Beste und das Schlechtere so schnell als möglich einzusehen. — In dieser meiner herrlichen Erwartung wurde ich nun ganz getäuscht, als ich weiter kam und fand, daß der Mann die Vernunft zu gar nichts gebraucht und überhaupt keine Gründe zur Anordnung der Dinge anführt, sondern nur Luft und Wasser herbeizieht und vieles andere Seltsame. Und es schien mir, es sei ihm

ergangen, wie wenn Jemand sagte, Sokrates thut Alles, was er thut, mit Vernunft, und dann, wenn er die Ursachen von Allem, was ich thue, nennen wollte, zuerst behauptete, ich sitze deshalb jetzt hier, weil mein Leib aus Knochen und Sehnen besteht, und die Knochen sind fest und haben Gelenke zwischen einander, die Sehnen aber können angespannt und nachgelassen werden und umgeben die Knochen mit dem Fleisch und mit der Haut, welche sie zusammenhält. Indem nun die Knochen in ihren Gelenken schweben, setzen mich die Sehnen, indem ich sie spanne und nachlasse, in den Stand, meine Glieder (Beine) zusammenzuziehen, und darum sitze ich nun hier mit angezogenem Knie. Und ebenso könnte er dann von unsrer Unterredung andre derartige Ursachen angeben, als da sind Töne und Luft und Gehör und so hundert andre Dinge, wobei er die wahre Ursache ganz vergäße, nämlich: daß es mir, weil die Athener es für besser hielten mich zu verurtheilen, deshalb auch besser scheint, hier zu sitzen, und gerechter, auszuharren und die Strafe zu erdulden, die sie mich erdulden heißen; denn wahrhaftig längst, glaube ich, wären diese Sehnen und Knochen in Megara oder bei den Boeotiern, von der Meinung des Besseren dahingebracht, wenn ich es nicht für gerechter und schöner hielte, die Strafe zu leiden, die der Staat anordnet, als zu fliehen und davon zu laufen. Solcherlei Dinge nun (wie Sehnen und Knochen) Ursachen zu nennen, ist doch ganz ungeschickt; wenn freilich Jemand sagen würde, daß ich ohne dieses, ohne Sehnen und Knochen und dergleichen zu haben, nicht im Stande wäre zu thun was ich für gut finde, dann hätte er Recht; daß ich jedoch wegen dieser Dinge (der Sehnen) thue was ich thue und insofern (ταύτῃ die bessere Lesart, auch von den Meisten angenommen, während Andre ταῦτα lesen) mit Vernunft handle, nicht aber durch die Wahl des Besseren, das zu sagen ist doch

eine große Leichtfertigkeit der Rede. Denn das heißt nicht unterscheiden, daß etwas Andres der wirkliche Grund ist und etwas Andres das, ohne welches der Grund nicht Grund sein kann; dies aber meinen wohl die Leute und nennen es Grund mit einem ungehörigen Namen, indem sie dabei im Dunkeln tappen. Darum denkt sich denn der Eine einen Wirbel um die Erde und macht sie so unter dem Himmel fest, der Andre gibt ihr wie einem breiten Troge die Luft wie einen Schemel zur Unterlage. Die Bedeutung aber davon, daß sie so liegt, wie es für sie am besten war gestellt zu werden, diese suchen sie weder, noch glauben sie überhaupt, daß eine solche höhere Kraft vorhanden sei, sondern meinen einen Atlas aufgefunden zu haben, der stärker ist und ewiger als dieser und alles mehr zusammenhält, daß aber das Gute und Richtige Alles verbindet und zusammenhält, das glauben sie nicht. Ich hätte nun gar zu gerne von wem auch immer gelernt, wie es sich mit dieser Ursache verhält; da ich aber diese Hoffnung verloren hatte und weder selbst zu erfinden noch von einem Andern zu lernen mich im Stande sah, so unternahm ich die zweite Fahrt in meiner Forschung nach der Ursache; und wie ich hiebei zu Werk gegangen bin, das will ich dir, wenn du willst, jetzt beschreiben."

Der Grund des Werdens kann nicht in dem Werdenden selbst liegen, wie die jonischen Philosophen meinten, da ja eben das, welches wird, ein Andres ist, als das, aus welchem es wird, so daß es aus diesem allein nicht zu begreifen ist, sondern immer schon vorausgesetzt werden muß (wie, wenn man Eins und Eins addirt, ebendamit Zwei schon implicite gesetzt ist). Den nächsten Schritt zur Erklärung des Werdens thaten nicht die Eleaten, welche das Werden ganz und gar leugneten, welche daher hier auch nicht erwähnt werden konnten; den nächsten Schritt that vielmehr Anaxagoras, welcher

als den Grund aller Dinge die ewige Vernunft erkannte. Er hatte somit etwas gefunden, welches nicht selbst wieder erklärt zu werden braucht, sondern welches Grund in sich selbst, schlechthin einfach, nicht ein Gewordenes, sondern wirkliches principium ist. Darum erklärt sich Sokrates so sehr erfreut über diesen Fund, hier hat er etwas, was ihn befriedigt, was ihn nicht wieder noch zweifelhafter und verblendeter und verwirrter macht, als er vorher war, sondern im Stand ist alle seine Zweifel zu lösen. Darum sagt er, damit sei er vollständig zufrieden gewesen, und er habe in der Hoffnung, Alles aus dem *νοῦς* ableiten zu können, alle seine Sorgen für überstanden angesehen. Wie kommt es aber, daß Anaxagoras ihn zuletzt doch nicht ganz befriedigt? Weil dieser, obwohl er die Vernunft für den Grund aller Dinge erklärt, dann doch mit derselben nichts anfängt, sondern die Dinge eben wieder nur aus Dingen erklärt. Allein worin hat diese Inkonsequenz des Anaxagoras ihren Grund? und warum hat Sokrates, da er gefunden, was der Grund aller Dinge sei, nicht sogleich selbst die nöthigen Konsequenzen gezogen? war es denn nicht ein Leichtes für ihn, was Anaxagoras versäumt, eben dieses selbst nachzuholen, da er es nicht so, wie er erwartet hatte, bei jenem fand? Diese Frage wird so zu lösen sein. Anaxagoras blieb immer noch im Dualismus befangen. Er erkennt zwar den *νοῦς* als den Grund aller Dinge an, aber die Dinge sind ihm ebenso wirklich, stehen dem *νοῦς* als selbstständig, gleich wesenhaft, gegenüber. Er kann also die Dinge doch wieder nur aus Dingen erklären, und die Vernunft bleibt ihm außerhalb derselben stehen. Ebendeshalb war von Anaxagoras' Standpunkt eine wahre Erklärung der Dinge nicht möglich; er kann überall nur, wie Sokrates sagt, die conditio sine qua non erkennen, welche in den Dingen selbst liegt, nicht aber den wahren Grund, welcher nicht in

den Dingen liegen kann, sofern sie nicht Grund ihrer selbst sind. — War nun das Ergebnis der ersten Periode der Philosophie über das Werden ein mehr negatives, nämlich dieses, daß die Unmöglichkeit, mit Hülfe der Naturkunde und Mathematik das Werden zu erklären, sich herausstellte, so ist das Resultat dieser zweiten Periode schon ein positives, nämlich daß die Vernunft als der Grund der Dinge erkannt wurde. Da aber zwischen dieser und den Dingen die Vermittlung fehlte, so konnte das Werden nicht erklärt werden. Es war also bereits ein von den Dingen unabhängiges ewiges Princip, der *νοῦς*, erkannt; allein, da dieses höchste Princip ein in sich einfaches sein muß, die Dinge aber in ihrer Erscheinung die größte Mannichfaltigkeit darbieten, so fehlte hier die Vermittlung zu einer Erklärung des Werdens; eine solche auf einem bis dahin neuen Weg zu versuchen, blieb erst der folgenden Periode vorbehalten.

p. 99—102. A. Die Ideenlehre.

„Als ich nun müde geworden war, die Dinge (dies bedeutet hier *τὰ ὄντα*) zu betrachten, glaubte ich mich in Acht nehmen zu müssen, daß ich nicht in dieselbe Gefahr geriethe wie diejenigen, welche eine Sonnenfinsterniß anschauen und betrachten. Denn es verderben sich Manche dabei die Augen, wenn sie nicht in Wasser oder etwas Aehnlichem das Bild der Sonne ansehen. So etwas dachte ich und fürchtete mich, ganz und gar an der Seele geblendet zu werden, wenn ich die Dinge mit den Augen ansähe und sie überhaupt mit den Sinnen zu erfassen versuchte. Ich glaubte mich also zu den Begriffen flüchten zu müssen, um an ihnen die Wahrheit des Seienden zu betrachten. Dieser Vergleich mag nun zwar nicht ganz zutreffen; denn nicht gebe ich zu, daß der das Seiende in den Begriffen Betrachtende mehr im Bilde (d. h. weniger das Wesen) sieht als derjenige, dessen

Betrachtung an den Dingen hängen bleibt. Indessen diesen Weg schlug ich ein, und indem ich nun allemal den Begriff, den ich für den zuverlässigsten halte, zu Grunde lege, setze ich das, was mir mit diesem übereinzustimmen scheint, als wahr, was nicht, als nicht wahr, sowohl hinsichtlich der Ursache als auch in allen andern Fragen. Ich will dir aber deutlicher sagen, was ich meine, denn ich glaube, du verstehst mich noch nicht ganz.

Was ich meine, ist gar nichts Neues, sondern nur das, was ich sonst immer und auch in dieser heutigen Unterredung unaufhörlich sagte. Ich will dir nämlich zu zeigen versuchen den Begriff der Ursache, den ich gewonnen habe, und komme daher wieder auf das oft Wiederholte und fange damit an, daß ich zu Grunde lege: es gibt ein an sich Schönes und Gutes und Großes u. s. f.; wenn du mir dieses zugibst, so hoff' ich dir daraus die Ursache aufzuzeigen und herauszubringen, daß die Seele unsterblich ist. Nun, sprach Kebes, dieses Zugeständnis hast du von mir, also fahre nur getrost fort. So betrachte nun, sagt Sokrates weiter, was zunächst damit zusammenhängt, ob du darüber denkst wie ich. Mir scheint nämlich, wenn irgend etwas Anderes schön ist außer dem an sich Schönen, so ist es aus keinem andern Grund schön, als weil es an dem an sich Schönen Theil hat. Gibst du diese Ursache zu? Kebes stimmt zu. Die andern gelehrten Gründe nun, fährt Sokrates fort, verstehe ich nicht und kann sie nicht als Gründe erkennen; sondern, wenn mir Jemand sagt, warum etwas schön ist, nämlich weil es eine blühende Farbe hat oder Gestalt oder etwas dergleichen, so mag ich von dem allen nichts wissen, denn ich werde dadurch nur verwirrt; das aber halt' ich schlicht und einfach — man mag sagen einfältig — bei mir fest, daß etwas Schönes durch nichts Anderes schön wird als durch das Dazukommen oder die Gemeinschaft mit dem an sich Schönen, wie und auf welche

Weise auch immer diese Gemeinschaft ihm kommen mag, denn davon will ich nichts behaupten, sondern nur dieses, daß alles Schöne nur durch das Schöne schön wird. Denn dies scheint mir am sichersten mir und Andern zu antworten, und daran festhaltend glaub ich niemals zu fallen, sondern mir und jedem Andern kann ich damit eine sichere Antwort geben, daß ich sage, was schön ist, wird nur schön durch das Schöne. Und so wird auch durch die Größe das Große groß und das Größere größer, und durch die Kleinheit das Kleinere kleiner. Also dürfen wir es auch nicht annehmen, wenn es heißt, daß Jemand durch den Kopf größer sei als der Andere und der Kleinere durch eben dieses kleiner, sondern wir werden fest behaupten, daß alles Größere nur größer wird durch die Größe und nur deswegen größer, wegen der Größe, das Kleinere aber durch nichts Anderes kleiner als durch die Kleinheit und wegen dessen, wegen der Kleinheit; denn sonst möchten wir uns in einen Widerspruch verwickeln, wenn wir sagen, daß Jemand durch den Kopf größer oder kleiner sei, erstens darum, weil dann durch eine und dieselbe Sache das Größere größer und das Kleinere kleiner würde, und sodann, weil so der Größere durch etwas Kleines, den Kopf, größer würde, so daß dieses ein Zeichen wäre, daß Jemand durch etwas Kleines groß sein kann. Wozu Kebes lächelnd seine Zustimmung gab. Also dürfen wir auch nicht sagen, daß Zehn durch Zwei größer ist als Acht und wegen dieser Ursache Acht übertrifft, sondern nur kraft der Menge (Vielheit) und wegen derselben, und ebenso, müssen wir sagen, ist das Zweifüßige nicht kraft der Hälfte größer als das Einfüßige, sondern nur kraft der Größe, da wir sonst den gleichen Widerspruch zu befürchten hätten. Folglich mußst du dich in Acht nehmen zu sagen, daß, wenn Eins zu Eins hinzugethan wird, dieses Hinzukommen die Ursache für das Entstehen der Zahl Zwei

sei, und daß, wenn es gespalten wird, die Spaltung die Ursache sei, sondern mußst laut rufen, daß ein Jegliches auf keine andere Weise entsteht, als indem es an dem ihm eignen Wesen Theil nimmt, woran immer es Theil hat, und daß es keinen andern Grund gibt für das Entstehen der Zwei als die Theilnahme an der Zweiheit, und daß Alles, was zwei werden soll, daran Theil nehmen muß, und ebenso an der Einheit, was Eins werden soll. Die Spaltungen aber und Hinzufügungen und alle die andern schönen Dinge überlässest du Andern, die es besser verstehen als du, sich darauf zu berufen; du aber, fürchtend, wie man zu sagen pflegt, deinen eignen Schatten und deine Unkunde, hältst fest an jener sichern Grundlage und gibst demgemäß Antwort. Wenn aber Jemand an diese deine Grundlage sich hält, so lässest du ihn gehen und antwortest nicht eher, als bis du Alles, was sich aus jener ergibt, betrachtet hast, ob du es übereinstimmend findest oder nicht. Und wenn du dann von jener selbst Rechenschaft geben mußst, so lege wieder eine andre Grundlage unter, welche dir unter den höheren die beste scheint, bis du zu einem vollständigen Abschluß kommst. Dabei darfst du nicht Alles untereinander mischen wie die Wortfechter (Streitphilosophen, Antilogiker) und von dem Urgrund reden und von dem sich daraus Ergebenden, wenn du etwas von dem Seienden finden willst. Denn jene haben davon gar keinen Begriff, kümmern sich auch nicht sehr darum, es ist ihnen genug, wenn sie in ihrer Weisheit Alles unter einander mengend sich selbst gefallen. Du aber, wenn du zu den Philosophen gehörst, wirst thun, wie ich sage. — Simmias und Kebes drücken beide ihre vollkommene Zustimmung aus. Auch Echekrates unterbricht hier seinen Berichterstatter Phaedon und erklärt, auch ihm scheine Sokrates dieses auf eine außerordentlich klare Weise auseinandergesetzt zu haben für jeden, der nur ein wenig

Verstand habe. Denn wie nach Phaedon's Bericht alle Anwesenden einverstanden gewesen seien, so ergehe es auch jetzt ihnen durch die bloße Wiedererzählung."

Dieses Stück zeigt uns den dritten Abschnitt in der Entwicklung des Philosophirens über das Werden. Denselben wiederum zu theilen in Begriffs- und Ideenlehre, scheint nicht angemessen, wie denn auch Plato beide Stufen auf keine Weise von einander scheidet. Während nämlich die beiden früheren Stufen unter sich und von der folgenden dritten ausdrücklich scharf geschieden sind, so bildet hier der sokratische Standpunkt nur den Uebergang zum platonischen, welcher mit jenem in keinem Gegensatze steht, vielmehr nur die naturgemäße Entwicklung desselben ist. Da nämlich Naturforschung und Mathematik (jonische und pythagoreische Philosophie) und dann auch die Philosophie des Anaxagoras den Sokrates nicht zur Erkenntnis des Grundes der Dinge geführt, so wandte er sich ab von der Betrachtung der Dinge, da er sah, daß ihn diese nur verwirre. Nur dies ist auch der Zweck des von Sokrates an dieser Stelle gebrauchten Gleichnisses (vom direkten Anschauen der Sonne und dem Anschauen im Abbild), zu zeigen, daß die sinnliche Betrachtung eine blendende und daher unsichere sei; dem möglichen Misverständnis, als ob diese der Wahrheit unmittelbarer zugewendet sei, hat er selbst gewehrt. Er flüchtet sich aber aus dem Reich der Dinge in das der B e g r i f f e; da nämlich die Dinge immer im Werden und Vergehen begriffen sind, die Sinneswahrnehmung immer der Täuschung ausgesetzt ist, so sind die Begriffe das einzig Wahre, von dem aus die Erkenntnis des Grundes der Dinge zu gewinnen ist. Soweit reicht der sokratische Standpunkt, welcher jedoch mit Nothwendigkeit weiter führt. Dies drückt Plato damit aus, daß er das Folgende nur als eine nähere Erläuterung des Ersteren angesehen wissen will.

Diese ganze historische Betrachtung ist unternommen worden, um zu sehen, wie man zur Erkenntnis des Grundes des Werdens (*τῆς αἰτίας περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*) kommen könne. Diese gesuchte Erkenntnis aber bietet sich dar, sobald wir das, was vorher Begriff genannt war, als das Seiende setzen. Es gibt ein an sich Schönes, Gutes, Großes. Dies ist nach Allem, was Plato hierüber gelehrt, ausgemacht. Während das einzelne Gute vergänglich und veränderlich ist, somit kein wahres Sein besitzt, so ist das an sich Gute durch keine Schranken seines Daseins bedingt; während das einzelne Schöne, z. B. die Blume, vergeht, so ist das Schöne (die Schönheit) ewig. Es ist aber dieses an sich Schöne, Gute u. s. f. keine Abstraktion, wie es der sinnlichen Betrachtung erscheint, sondern existirt wirklich, wenn auch nicht räumlich und zeitlich und somit nicht sichtbar, darum doch nicht minder real; denn das einzelne Schöne setzt ja immer schon das Gesetz, den Begriff der Schönheit voraus, eben dieses Gesetz also oder der Begriff, welches immer schon vorausgesetzt werden muß, vermöge dessen erst das einzelne Schöne schön wird, muß ein Ewiges, ein wahrhaft Seiendes sein. Diese Gedanken sind die *πολυθρύλητα*, von denen Plato hier spricht. Dieses muß feststehen, wenn die Untersuchung weiter geführt werden soll. Nachdem nun dieses angenommen ist, fährt Sokrates fort: Hiemit haben wir aber den Grund der Dinge gefunden. Denn durch nichts wird etwas schön als durch die Theilnahme an der Schönheit. Alle andern Ursachen, z. B. blühende Farbe u. dgl., erklären nichts, verwirren nur, da sie ja das zu Erklärende immer schon voraussetzen. Der Grund der Dinge ist vielmehr die Theilnahme an den Begriffen. Die Art und Weise dieser Theilnahme (*εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία*) will er nicht näher bestimmen; genug, daß die Dinge durch die Ideen werden, d. h. daß die schönen Dinge nur schön

sind durch die Idee der Schönheit. Dieser Satz ist vollkommen sicher und unumstößlich, während alle andern aus der sinnlichen Beobachtung hergenommenen Gründe auf Widersprüche führen. Denn ein Widerspruch ist es z. B. allerdings, zu sagen, daß es der Kopf sei, durch welchen der Eine größer sei als der Andere; nicht aber ist dies ein dialektischer Kunstgriff von Plato, wie man ihm schon vorgeworfen hat. Denn wenn es uns auch nach der Erfahrung nicht wunderbar vorkommt, daß das Hinzukommen eines kleinen Gegenstandes einen andern größer macht, so ist es eben doch für das Denken eine schwer begreifliche Sache, wie durch etwas Kleines die Größe hervorgebracht werden kann. Es wird also das Räthsel nur wieder durch ein Räthsel erklärt. Ebenso verhält es sich auch mit allen Gründen der Mathematiker. Der wahre Grund eines Dings ist seine Idee. Und nun spricht Sokrates am Schluß dieses Abschnitts drei Forderungen aus, woran sich eine vierte methodische knüpft. Erstens: die Grundlage, daß die Ideen das Seiende sind und daß sie der Grund der Dinge sind, muß vor allem festgehalten werden. Zweitens: die Begriffe selbst, die Ideen müssen an ihren Merkmalen untersucht werden. Drittens: behufs ihrer Begründung muß aufgestiegen werden zu höheren bis zur höchsten Idee. Nur so läßt sich ein befriedigendes Endergebnis gewinnen, nicht aber (viertens) mit der Art und Weise der Streitphilosophen, die aus Lust zu Wortstreitigkeiten Ideen und Dinge beständig in einander mengen, sondern nur vermittelst der angegebenen zuverlässigen Methode.

Was die zweite dieser Vorschriften anlangt, so geht diese Erklärung von derjenigen Deutung des Wortes *ἔχεσθαι* (in dem Satz *εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο*) aus, welche allein gesichert ist. Denn daß dieses soviel sei als urgere, premere, invadere, aggredi (wie Stallbaum erklärt), ist eben nicht bewiesen,

und auf das scheinbar entsprechende urgere zu verweisen (womit Schmidt sich beruhigt), genügt nicht, da doch die Grundbedeutung beider Verba gewis nicht eine und dieselbe ist. Noch weniger aber wird es hier erlaubt sein, ἔχεσθαι in diesem entschieden polemischen Sinn zu nehmen, weil dasselbe Wort in eben diesem Abschnitt oben p. 100. E. *καὶ τούτου ἐχόμενος ἡγοῦμαι οὐκ ἄν ποτε πεσεῖν* und dann unmittelbar vor unsrer Stelle *ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως* in seiner gewöhnlichen Bedeutung steht. Aber auch der Vorschlag Ast's, *ἄλλης* statt *αὐτῆς* zu lesen, ist nicht annehmbar, einmal weil dafür alle äußere Berechtigung fehlt, und dann weil die folgendrn Worte *εἴ σοι ἀλλήλοις ξυμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ*, wie Schmidt richtig bemerkt hat, an keine andre *ὑπόθεσις* denken lassen. Sonach scheint mit Beibehaltung der gewöhnlichen Bedeutung von ἔχεσθαι (firmiter tenere, adhaerescere, accipere, corripere) so erklärt werden zu müssen: wenn sich Jemand an deine Annahme hält, bei dieser stehen bleibt, und, damit in der Hauptsache einverstanden, dieselbe nur von dir auseinandergesetzt sehen will — dann laß dich vorerst nicht darauf ein, sondern prüfe erst den Begriff an dem, was sich daraus ergibt. Aber was soll Letzteres heißen? Soll die Wahrheit des Begriffs erst an der sinnlichen Wahrnehmung sich bestätigen? Aber diese ist ja, wie wir längst aus Plato wissen, für ihn voll Täuschung und keineswegs ein Prüfstein der Wahrheit. Es bleibt nur übrig, an die Merkmale zu denken, welche sich aus dem Begriff ergeben, durch welche zwar der Begriff selbst nicht erst begründet, wohl aber zur völligen Klarheit gebracht wird. Diese Bemerkung schien deshalb nicht überflüssig, weil sich unter „Konsequenzen," womit man das *ὁρμηθέντα* erklärt, immer noch Verschiedenes denken läßt.

Die dritte Vorschrift ist die, daß von den nächsten

Begriffen fortgegangen werde zu höheren bis zur höchsten Idee. Ob dieses Ziel hier von Plato als ein schon erreichtes oder erst zu erreichendes und nur als solches bereits erkanntes und in's Auge gefaßtes bezeichnet wird, darüber wird sich aus dieser Stelle nichts bestimmen lassen, da ja hier, wo die Ideenlehre blos gebraucht wird, um auf sie den letzten Beweis für die Unsterblichkeit zu gründen, die höchste Idee nicht genannt werden mußte. Damit aber, daß Plato hier das Aufsteigen zu immer höheren Ideen bis zur höchsten als die Aufgabe und das Ziel der philosophischen Entwicklung bezeichnet, ist allerdings gesagt, daß hiedurch erst die Ideenlehre zur absoluten Gewisheit erhoben und zum befriedigenden Abschluß gebracht wird. Insofern ist es auch richtig, wenn man sagt (wie Susemihl und Schmidt), daß die Ideenlehre hier erst hypothetisch vorgetragen werde. Doch muß dieses, um möglichem Misverständnis zu wehren, so beschränkt werden. Weder in den Ausdrücken **ὑποτίθεσθαι, ὑπόθεσις** noch in dem **ἅ εἴ μοι δίδως τε καὶ συγχωρεῖς εἶναι ταῦτα** liegt, daß die Annahme von dem Sein der Begriffe (Ideen) eine vorderhand noch in der Luft stehende ist. Vielmehr ist auch schon ohne jene geforderte höhere Begründung diese Annahme das **ἀσφαλέστατον**, von vorn herein weit sicherer als jede aus der sinnlichen Wahrnehmung hergenommene Erklärung, und am allerwenigsten braucht sich diese *Grundlegung* (welches ja doch eigentlich **ὑπόθεσις** heißt) durch die Erfahrung erst zu bestätigen. Dagegen fehlt es bei dieser Stufe der Erkenntnis noch an einem systematischen Abschluß. Und insofern ist diese Lehre noch eine hypothetische, bis das Sein der Begriffe durch die Erkenntnis des höchsten Begriffs, des Zweckbegriffs, vollkommener erklärt und dadurch das Wissen von den Ideen als dem Grund der Dinge zum absoluten Wissen erhoben wird.

Warum aber zum Schluß noch die Warnung vor dem Treiben der Antilogiker (d. h. der Sophisten und der Eristiker, der Megariker)? Weil grade dann, wenn, wie hier geschah, das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung ganz verlassen wird, die Gefahr um so näher liegt, mit den Begriffen zu spielen. Nachdem Sokrates die Betrachtung der Begriffe als den einzigen Weg zur Erkenntnis des Grundes der Dinge zu gelangen empfohlen, mußte er warnen vor einem leichtfertigen Gebrauch der Dialektik, der sich in Widersprüchen und Wortkämpfen gefällt, ohne sich redlich um die Wahrheit zu bemühen. Ein solches Treiben führt dazu, nichts mehr, auch die Begriffe nicht, für wahr zu halten. Da nun doch in ihnen allein die Wahrheit zu finden ist, so ist es um so gefährlicher, sie zum Gegenstand eitler Künste zu machen.

Ueberblicken wir nochmals diese ganze geschichtliche Darstellung, so kann gefragt werden, warum Sokrates auf den Einwand des Kebes nicht sogleich mit Darlegung der Ideenlehre und dem auf diese gestützten vierten Beweis antwortet. Denn von der Realität der Ideen waren seine Zuhörer ja schon vorher überzeugt, wie denn Simmias seinen Einwand um des ihm von Sokrates gezeigten Widerspruchs willen zwischen diesem und dem auf die Ideenlehre gegründeten zweiten Beweis (von der Anamnesis) bereitwillig zurückgezogen hatte. Allein hier, vor dem letzten und entscheidenden Beweis, war es nicht blos darum zu thun, sich der Ideenlehre nochmal auf's Festeste zu versichern, sondern ganz besonders, zu zeigen, daß der Grund des Werdens und Vergehens in nichts Anderem als in den Ideen zu finden sei, daß also zur Erkenntnis des Grundes der Dinge die Annahme der Realität der Ideen unentbehrlich sei. Und dies zeigt Sokrates in der Form eines geschichtlichen Rückblicks, weil, wie schon gesagt, eine vollständige dialektische Er-

örterung hier weder möglich noch nach den früheren Gesprächen nothwendig war, und weil ein solcher Ueberblick der Vorgeschichte mit zur Darstellung des Bildes des Philosophen gehörte, indem, was er geworden, nur dadurch zur vollen Anschauung kommen konnte, daß auch gezeigt wurde, wie er es geworden. In der Deutung darf man jedoch nicht zu weit gehen; man darf in diesem Rückblick nicht blos keine Geschichte der ganzen vorsokratischen Philosophie sehen wollen, wofür offenbar viele nothwendige Momente fehlen würden, man darf nicht einmal eine vollständige Entwicklung der sokratisch-platonischen Philosophie selbst darin erblicken; denn, um von Anderem zu schweigen, wo ist hier der Eleaten gedacht, die doch auf Plato seinen Schriften zufolge einen sehr bedeutenden Einfluß geübt, und mit welchen auch Sokrates, wenigstens der platonische Sokrates, sehr ernstlich sich beschäftigt haben mußte? Etwas Derartiges wie eine vollständige Entwicklung der sokratisch-platonischen Philosophie, eine Uebersicht der Geschichte seines Philosophirens, geben zu wollen, dies hat Plato auch mit keinem Wort angedeutet; was er uns zeigen will, das ist nur, wie ihm die Ideenlehre entstanden sei und sich bei ihm ausgebildet habe. Insofern freilich diese der Mittelpunkt der ganzen sokratisch-platonischen Philosophie ist, gestaltet sich diese geschichtliche Betrachtung allerdings zu einer Schilderung der Entwicklung seines Philosophirens; nur ist dabei nicht zu vergessen, daß dieser Rückblick nur nach Einer Seite hin und nur zu Einer ganz bestimmten Absicht unternommen wird. Soll endlich noch einmal der Inhalt dieses ganzen geschichtlichen Abschnittes zusammengefaßt werden (wobei es freilich, wie auch sonst vielfach, an Wiederholungen nicht fehlen kann, welche übrigens durch Plato's eignes Beispiel und seine oftmalige Erinnerung **οὐ χεῖρον πολλάκις (δὶς καὶ τρίς) λέγειν**

entschuldigt werden mögen *), so wird sich derselbe etwa in folgenden Sätzen darstellen lassen. Das Werden ist nicht zu erklären durch Naturforschung und Mathematik, denn hiemit wird nur Räthsel für Räthsel gesetzt, d. h. das zu Erklärende immer schon vorausgesetzt, wie wenn man, um die Zahl Zwei zu erklären, diese schon voraussetzt, indem in der Verdoppelung (Eins zweimal setzen) die Zahl Zwei schon gesetzt ist; wozu noch andre Widersprüche kommen. Das Werden kann ferner nicht erklärt werden durch Annahme einer höchsten Vernunft, wenn diese, wie bei Anaxagoras, den Dingen unvermittelt gegenübersteht. Denn so einleuchtend es auch ist, die Vernunft für den Grund aller Dinge zu erklären, so ist doch nicht abzusehen, wie die Dinge unmittelbar aus der Vernunft entstehen; vielmehr wird man gezwungen sein, die Dinge immer wieder aus Dingen entstehen zu lassen, wie auch Anaxagoras thut. Das Werden kann also weder auf diese noch auf jene Weise erklärt werden. Einen festen Punkt gewinnt nun die Untersuchung erst dann, wenn wir die Begriffe als das Wahre, Seiende setzen. Zwar bedürfen auch sie noch, damit es zu einer vollkommen wissenschaftlichen (systematischen) Erkenntnis komme, einer höheren Begründung. Allein, insofern sie, wie nicht zu bezweifeln, wirklich sind, sofern ihnen (wie dem Schönen, Guten u. s. f.) im Gegensatz zu den immer sich verändernden und vergehenden Dingen ein wahres Sein zukommt, muß in ihnen auch der Grund der Dinge enthalten sein. Das Werden nämlich setzt ja immer schon ein Sein voraus, Alles, was wird, wird nur durch ein Sein, wie denn schon z. B.

---

*) Wenn dennoch hierin manchmal das Maaß überschritten sein sollte, so möge man diesen Fehler einem Schullehrer verzeihen, welcher in denselben zu verfallen aus bekannten Gründen leicht veranlaßt ist. —

in dem Ausdruck, daß etwas ein werdendes ist, das Sein als die Voraussetzung des Werdens ausgesprochen ist. Da wir also als wahrhaft seiend nur die Begriffe ansehen können, welche sich immer gleich bleiben, während alles Sichtbare im Zustand des Werdens und Vergehens begriffen ist, so folgt, daß nur in den Begriffen als dem wahrhaft Seienden der Grund der Dinge zu erkennen ist. Und da die Frage zu beantworten ist, wie es sich mit dem Sterben, also überhaupt mit dem Werden und Vergehen der Seele verhält, so ist jetzt gezeigt, daß diese Frage nur aus der Erkenntnis des Wesens, d. h. der Idee der Seele heraus gelöst werden kann. Hiemit ist aber der folgende und letzte Beweis eingeleitet.

Der vierte Beweis (von der Idee des Lebens) p. 102—107. B.

„Als dem Sokrates — so fuhr Phaedon auf die Frage des Echekrates nach dem Fortgang der Unterredung fort — dieses zugegeben und eingeräumt war, daß ein jeglicher der Begriffe etwas (für sich) sei und daß die andern Dinge eben durch die Theilnahme an ihnen den Namen von ihnen haben, so fragte Sokrates weiter: Wenn dieses so ist, so gestehst du doch, wenn du sagst, daß Simmias größer sei als Sokrates, kleiner aber als Phaedon, damit ein, daß in Simmias beides ist, Größe und Kleinheit? Aber freilich das Ueberragen des Sokrates von Seite des Simmias verstehst du dabei nicht wirklich in dem Sinn, wie es den Worten nach lautet; denn nicht überragt doch Simmias, darum weil er Simmias ist, sondern durch die Größe, die er eben hat, und Sokrates wird nicht überragt, weil Sokrates Sokrates ist, sondern weil er im Vergleich zu der Größe des Simmias Kleinheit besitzt. Auch wird Simmias nicht von Phaedon überragt, darum weil Phaedon Phaedon ist, sondern weil Phaedon Größe besitzt im Vergleich zur

Kleinheit des Simmias. Insofern also kann Simmias beides, klein und groß, heißen, indem er in der Mitte zwischen beiden steht und der Größe des Einen seine Kleinheit als eine zu überragende, dem Andern aber seine Größe als eine dessen Kleinheit überragende darbietet (dar —, entgegenbringt). Es mag dir, setzt er lächelnd hinzu, vorkommen, daß ich mit einer gerichtlichen Vorsicht (wie ein Gerichtsschreiber) rede; indessen verhält sichs ja wohl, wie ich sage. Ich möchte aber, daß du darüber ebenso denkst wie ich. Mir scheint nämlich nicht blos die Größe an sich niemals zugleich groß und klein sein zu wollen, sondern auch die Größe in uns nimmt, denke ich, nie das Kleine an und will nie überragt werden, so daß nur eines von beidem bleibt, entweder daß sie flieht und entweicht, wenn das Gegentheil, das Kleine, herankommt, oder, wenn jene herzugekommen ist, untergeht; bleibt sie aber und nimmt sie die Kleinheit auf, so will sie nichts Andres sein als was sie war, sowie ich z. B. die Kleinheit aufgenommen und ausgehalten und daher eben dieser Kleine bin, aber doch so, daß ich noch bin, der ich bin, während jene (die Größe), da sie groß ist, sich nicht getraut klein zu sein. Ebenso will auch nie das Kleine in uns groß sein oder werden, und so überhaupt nichts von allem Entgegengesetzten, indem es dasselbe bleibt, was es war, zugleich das Gegentheil werden und sein, sondern es tritt entweder zurück oder geht ganz unter bei solchem Zusammenstoß."

Zwei Stellen in der Uebersetzung bedürfen einer Rechtfertigung. p. 102. C. — D. soll nach Stallbaum zu lesen sein *τοῦ μὲν τῷ μεγέθει ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα ὑπερέχων, τῷ δὲ μέγεθος τῆς σμικρότητος παρέχων ὑπερέχον* und (während das erste Glied hieße: die Kleinheit des Einen durch das Ueberragen an Größe überragend) das zweite Glied so zu

verstehen: alteri autem **concedens** magnitudinem, quae suam ipsius parvitatem superet. Allein abgesehen davon, daß man nach dem Vorhergehenden *ὁ Σιμμίας ἐπωνυμίαν ἔχει σμικρός τε καὶ μέγας εἶναι* erwarten sollte, daß im ersten Participialsatz von der Kleinheit, im zweiten von der Größe gesprochen würde, nicht aber umgekehrt, abgesehen auch davon, daß in diesem Fall *ὑπερέχειν* im ersten Glied mit dem Acc. verbunden wäre, welches, wenn auch nicht ohne Beispiele, doch hier kaum anzunehmen ist, da es sogleich im folgenden Glied mit dem Genit. vorkommt, — abgesehen sogar auch davon, daß die Tautologie: durch das Ueberragen an Größe überragend, doch bedenklich sein dürfte, so ist namentlich im zweiten Glied die dem *παρέχειν* zugemuthete Bedeutung concedere zu beanstanden, welche erst durch klare Beispiele zu erweisen wäre. Bis diese gebracht sind, muß man *παρέχειν* im Sinne von praebere nehmen und kann bei *παρέχων μέγεθος* nicht an eine fremde, sondern nur an die dem (Subjekt des) *παρέχων* eigne Größe denken. Geht man nun, welches das sicherste sein wird, davon aus, daß das zweite Glied bedeuten muß: dem Andern eine dessen Kleinheit überragende Größe darbringend, so wird man im ersten Participialsatz statt des von den Handschriften gebotenen *ὑπερέχων* entweder mit Stephanus *παρέχων* (welches an dieser Stelle sehr leicht in jenes übergegangen sein kann) zu schreiben, oder, will man dies nicht, *ὑπερέχων* ganz zu tilgen und *παρέχων* aus dem Folgenden zu ergänzen haben, so daß zu lesen ist *τοῦ μὲν τῷ μεγέθει ὑπερέχειν τὴν σμικρότητα (παρέχων), τῷ δὲ τὸ μέγεθος τῆς σμικρότητος παρέχων ὑπερέχον* und zu übersetzen: der Größe des Einen seine Kleinheit darbringend *ὑπερέχειν* um sie zu überragen d. i. als eine zu überragende, nach diesem bekannten Gebrauch des griechischen Infinitivs. So im Wesentlichen auch

Hermann. Andre künstlichere Aenderungsversuche, wie Heindorf's (ὑπερέχον in ὑπεροχὴν) werden damit überflüssig. — In der andern Stelle, p. 102. E., die Worte ὑπομένον δὲ καὶ δεξάμενον — so zu nehmen, wie in der Uebersetzung geschehen: wenn sie (die Größe) aber die Kleinheit aushält und aufnimmt, so kann sie doch nicht etwas Anderes sein wollen als sie war, scheint dem Obigen zu widersprechen, wo gesagt war, daß die Größe nie die Kleinheit annimmt, sondern daß nur zwei Fälle möglich sind, daß sie flieht und entweicht, wenn das Kleine herantritt, oder daß sie untergeht, wenn dasselbe herangetreten ist. Sich aber (mit Wyttenbach) dadurch zu helfen, daß man ὑπομένον δέ καὶ δεξάμενον zum Vorhergehenden zieht, wird, wie Schmidt erinnert, schon wegen δὲ nicht angehen, wozu noch kommt, daß die Worte in dieser Verbindung dem ἀπολωλέναι höchst unnütz und schleppend angefügt wären. Deshalb ist jetzt die, wie es scheint, ziemlich allgemeine Ansicht der Erklärer die, daß die Participia ὑπομένον δὲ καὶ δεξάμενον, durch die Kraft des folgenden οὐκ beherrscht, negativ zu fassen sein, so daß zu übersetzen sein würde: niemals aber bleibend und die Kleinheit aushaltend will sie (die Größe) etwas Andres sein als sie war, nämlich: die Größe will nie die Kleinheit annehmen und (somit) etwas Andres sein als sie war. Nun bedenke man aber zuerst, daß diese Fassung der Participien jedenfalls grammatisch ungewöhnlich, mindestens auffallend ist, wie denn auch gewis jeder Leser das οὐκ zuerst nur auf ἐθέλειν, nicht auch auf die Participien wird beziehen wollen. Man bedenke ferner, daß dann die folgenden Worte nur schwer einen erträglichen Sinn geben, daher denn auch alle möglichen Deutungen sich haben gefallen lassen müssen. Man interpretirt nämlich: die Größe will nicht die Kleinheit annehmen und etwas Andres sein als sie war, so, wie ich wohl die Kleinheit aufnehmend

und dann doch noch seiend, der ich bin, dieser selbe Kleine bin. Schmidt fragt mit Recht, welchen Sinn man mit dem Gedanken verbinden solle, daß Sokrates an sich klein ist, durch Vergleich mit dem Simmias klein wird und dann klein bleibt? Wenn aber dieser Gelehrte statt εἶναι ἕτερον ἢ ὅπερ ἦν zu lesen vorschlägt ἔτι εἶναι ὅπερ und übersetzt: aufnehmen die Kleinheit will sie (die Größe) nicht und dann noch sein was sie war, so, wie ich wohl u. s. w., so ist nun an ihn und die Andern die Frage zu richten: wie paßt dieser Gedanke zu diesem ganzen Abschnitt, insbesondere zu dem Vorhergehenden, wo doch gesagt war, daß ein und derselbe zugleich groß und klein sein könne, je nachdem man ihn betrachtet? Denn die Größe, von welcher hier die Rede ist, und von welcher es heißt, daß sie nie die Kleinheit annehmen kann, ist ja, wie ausdrücklich gesagt ist, nicht blos die Größe an sich, sondern auch die Größe in uns. Wenn nun hier ausgesagt wird, daß die Größe die Kleinheit unbedingt nicht annehmen kann, wie erklärt sich, daß doch ein und derselbe Mensch in verschiedenem Betracht klein und groß sein kann? Und was soll dies heißen, die Größe zwar (nämlich auch die Größe in uns) kann nie die Kleinheit annehmen, aber ich kann die Kleinheit annehmen und dann derselbe bleibend (d. h. also ohne kleiner zu werden) klein sein —? Man sagt darauf: Phaedon, Simmias sind nicht darum groß, weil sie Phaedon, Simmias sind, wie Plato selbst erinnert; das hier Gesagte gelte nur von der Größe in uns. Wenn aber so, was von der Größe in uns gilt, nicht auch vom Menschen gilt, wodurch wird denn, was von diesem gilt, erklärt? Da Alles, was ist, nur durch Theilnahme an den Ideen ist, so müßte ja dieses, daß es sich mit dem einzelnen Menschen anders verhält als mit der Größe in uns, wieder durch eine Idee erklärt werden. Da also die gewöhnliche Erklärung dieser Stelle

zum Verständnis des Ganzen nicht ausreicht, so wird es erlaubt sein, es doch wieder mit der Annahme zu versuchen, daß die Participien ὑπομένον δὲ καὶ δεξάμενον affirmativ zu nehmen sind. Dann ist der Sinn dieser: die Größe kann die Kleinheit nie herzulassen, sondern muß eines von zweien, entweder fliehen oder untergehen; thut sie es aber doch, nimmt sie die Kleinheit an, nun — so will sie doch nichts Andres sein als sie vorher war, wie denn auch ich die Kleinheit aushaltend *und doch noch seiend, der ich bin,* eben dieser Kleine bin, wobei auf ἔτι ὢν ὅσπερ εἰμὶ der Nachdruck fällt; nämlich: wie denn auch ich immer noch eine gewisse Größe habe, obwohl ich die Kleinheit ausgehalten, während jenes, die Größe selbst in mir, überhaupt nicht klein geworden ist. Nun war freilich vorher gesagt, die Größe könne nie die Kleinheit annehmen, und in diesem Fall sei nur zweierlei möglich, Flucht oder Untergang, aber dies bedeutete eben nur: das Große kann nicht wirklich verkleinert werden, ohne daß um ebensoviel die Größe zurücktritt oder ganz untergeht; jetzt heißt es: wenn sie es aber doch unternimmt, die Verbindung mit der Kleinheit auszuhalten, so zeigt sich eben recht, daß sie sich gleich bleibt; indem z. B. ein großer (oder kleiner) Mensch, auch mit einem noch so großen verglichen, doch immer gleich groß bleibt. Es ist dies in Wirklichkeit kein zu den beiden genannten hinzukommender dritter Fall, denn es zeigt sich eben hierin, daß die Größe die Kleinheit nicht wirklich aufgenommen hat, indem sie selbst dadurch nicht alterirt, nichts Andres geworden ist. Ebensowenig steht der Gedanke mit dem Folgenden in Widerspruch, denn die Größe ist allerdings verloren gegangen, insofern der mit einem größeren verglichene große Mensch dadurch als groß zu erscheinen aufhört; aber der Mensch, der so durch Vergleich mit einem größeren kleiner geworden, ist darum doch

eben so groß geblieben als er war, also ist auch seine Größe dieselbe geblieben; grade wie ich, sagt Sokrates, die Kleinheit aushaltend doch noch derselbe bin, der ich bin (wenn ich auch mit einem weit größeren mich vergleiche), jenes aber, die Größe, gar nicht gewagt hat, klein zu sein, sondern eben untergegangen ist. Einerseits also ist die Größe eines solchen verschwunden, indem sie nicht mehr als Größe erscheint, andrerseits ist seine Größe doch geblieben was sie war. Somit ist aber bewiesen, daß nie eine Eigenschaft zugleich ihr Gegentheil sein kann, da sie selbst in dem Fall, wo sie an einem und demselben Gegenstand mit ihrem Gegentheil zusammentrifft, und obgleich sie selbst hier noch bleibt, was sie war, dennoch flieht oder verschwindet.

Es können, sagt Sokrates in diesem Abschnitt, entgegengesetzte Ideen an einem und demselben sein, z. B. Größe und Kleinheit an einem und demselben Menschen, aber nur, insofern in ihnen nicht sein eigenthümliches Wesen besteht (indem Simmias nicht, weil er Simmias ist, groß ist) und nur relativ. Die Idee selbst, auch die in uns, d. h. überhaupt das Seiende, das Wesen ist immer, auch in den Dingen, sich selbst gleich, kann nimmermehr in das Gegentheil übergehen, ohne damit ganz aufzuhören zu sein. Wo, wie bei der Vergleichung eines großen Mannes mit einem noch größeren, Größe und Kleinheit zusammentreffen, da verschwindet jene zwar, bleibt aber doch, was sie war, d. h. wird doch nicht ihr Gegentheil; die Idee, auch in den Dingen, ist also immer sich selbst gleich. Dieser Satz, auf welchem der ganze folgende Beweis beruht, wird nun gegen ein Misverständnis geschützt.

p. 103. A. — C. „Da sagte Einer von den Anwesenden — ich weiß nicht mehr genau, wer — bei den Göttern, haben wir uns denn nicht vorhin grade über das Gegentheil von dem jetzt Gesagten geeinigt, daß

nämlich aus dem Kleineren das Größere entstehe und aus dem Größeren das Kleinere, und daß so durchaus das Entgegengesetzte aus dem Entgegengesetzten werde? Nun aber heißt es, wie es scheint, daß dies nicht der Fall ist. Da sprach Sokrates, der den Kopf neigend zugehört hatte: brav erinnert! du übersiehst aber den Unterschied zwischen jener Rede und der gegenwärtigen. Denn damals hieß es, daß aus dem entgegengesetzten Ding das entgegengesetzte werde; jetzt aber heißt es, daß der Gegensatz selbst nie sein Gegensatz wird, weder in uns noch in der Natur (im Wesen selbst). Damals nämlich sprachen wir von den Dingen, welche die Gegensätze an sich haben, und benannten sie mit deren Namen, jetzt aber sprechen wir von diesen selbst, durch deren Beiwohnung das nach ihnen Benannte eben diesen Namen trägt, von ihnen selbst aber (den Gegensätzen) behaupten wir, daß sie nie das Eine das Andere werden können. Und damit blickte er den Kebes an und fragte: hat dich etwas von dem, was dieser gesagt hat, beunruhigt? Das nicht, sprach Kebes, wiewohl ich nicht sage, daß mich nicht außerdem Vieles beunruhigt. Nun so sind wir also darin einig, daß das Entgegengesetzte niemals das ihm Entgegengesetzte wird." — Daß das *ἀπεμνημόνευκας* (p. 103. A.) im Sinn von referre, in memoriam revocare zu verstehen ist, erhellt aus der Analogie vieler ähnlichen Ausdrücke wie *καλῶς λέγεις* u. dgl., mit welchen Sokrates sehr freigebig ist. — Daß am Schluß die Bemerkung des Kebes *καίτοι οὔτι λέγω, ὡς οὐ πολλά με ταράττει* nicht bedeutet: ich bin doch sonst ein Mensch, der an Allem zweifelt od. ä., eine Aeußerung, zu welcher hier kein Grund gegeben wäre, — sondern: ich habe schon noch (nämlich jetzt und in dieser Frage) manche Zweifel und Bedenken, hat Schmidt richtig erkannt.

Da im ersten Beweis ein Werden des Entgegen-

gesetzten aus dem Entgegengesetzten behauptet und eben dieses Werden, dieser Uebergang zu einem Beweis für die Unsterblichkeit benützt worden war, so wurde hier, um ein mögliches Misverständnis abzuwehren, die Bemerkung nothwendig, daß das hier Gesagte einen ganz andern Sinn habe und mit jenem in keinem Widerspruch stehe. Dort war nämlich die Rede von entgegengesetzten Zuständen und z. B. gesagt, daß aus dem Wachen der Schlaf entstehe und umgekehrt. Allerdings war auch das Beispiel vom Größeren und Kleineren gebraucht, aber schon in der Anwendung des Komparativs lag ausgesprochen, daß nur der größer werdende oder gewordene Gegenstand dieses aus einem kleineren werde oder geworden sei, nicht daß die Kleinheit oder das (an sich) Kleine zur Größe werde. Damit ist dieses Misverständnis beseitigt und Sokrates kann fortfahren.

p. 103. D. — 104. C. „So betrachte nun Folgendes, ob wir wohl darüber eins werden. Wir sprechen von einem Warmen und Kalten, nehmen dies aber nicht für gleichbedeutend mit Schnee und Feuer; sondern das Warme und Kalte ist etwas von Feuer und Schnee Verschiedenes. Du meinst nun doch wohl nicht, daß der Schnee, solange er Schnee ist, das Warme annimmt, wie wir vorhin sagten, und dann noch sein wird, was er war, somit beides Schnee und Warmes, sondern daß er, sobald dieses hinzukommt, entweichen wird oder verschwinden. Und ebenso das Feuer — wenn die Kälte hinzukommt, wird es entweichen oder vergehen, nie aber wird es vermögen, die Kälte anzunehmen und dann noch zu sein, was es war, somit beides, Feuer und Kaltes. Es verhält sich also mit einigen unter diesen Dingen so, daß nicht nur der Begriff selbst (die Idee) immerfort seine eigne Benennung behält (**τοῦ ἑαυτοῦ ὀνόματος** ist die durch handschriftliche Autorität allein gesicherte und schon darum der andern **τοῦ αὐτοῦ ὀ.** vorzu-

ziehende Lesart), sondern auch etwas Andres (dasselbe thut), welches nicht jene (der Begriff) ist, aber immer, so lange es ist, die Art und Gestalt von jenem behält. Vielleicht wird dir's in Folgendem deutlicher werden. Das Ungerade muß immer diese Eigenschaft behalten, die in diesem seinem Namen ausgesprochen ist. Nun aber nicht dieses allein, sondern auch ein Ungerades, welches zwar nicht eins ist mit dem (an sich) Ungeraden, welches wir aber doch immer mit dem Namen von jenem benennen müssen, weil es so geartet ist, daß es sich nie vom Ungeraden trennt. So verhält es sich z. B. mit der Zahl Drei und vielem Andern. Betrachte einmal die Zahl Drei; meinst du nicht, daß sie außer ihrem eignen Namen auch immer den des Ungeraden führen muß, obwohl sie nicht mit der Dreiheit eins ist? Trotzdem ist die Zahl Drei und Fünf und überhaupt die Hälfte aller Zahlen so geartet, daß eine jede derselben, ohne mit dem Ungeraden eins zu sein, doch immer ungerade ist. Und andrerseits die Zahlen Zwei und Vier und die ganze andre Reihe von Zahlen — eine jede von ihnen ist, ohne mit dem Geraden eins zu sein, doch immer gerade. Was ich nun damit sagen will, ist dieses. Wir sehen, nicht blos die Gegensätze selbst nehmen einander nicht an, sondern auch alle Dinge, welche, ohne selbst einander entgegengesetzt zu sein, immer den Gegensatz an sich haben, auch diese nehmen jenen Begriff nicht an, welcher dem ihnen einwohnenden entgegengesetzt ist, sondern, wenn dieser herankommt, so gehen sie unter oder entweichen. Denn die Zahl Drei wird doch eher untergehen und alles Andre erleiden, ehe sie sich entschließt, während sie noch Drei ist, gerade zu werden. Die Zahl Zwei ist aber der Zahl Drei nicht entgegengesetzt. Also schließen nicht blos die entgegengesetzten Ideen einander aus, sondern auch andere Dinge nehmen den herankommenden Gegensatz nicht auf."

Daß die Ideen sich selbst gleich sind und nie zu ihrem Gegentheil werden, wurde im vorigen Abschnitt bewiesen. Sokrates geht nun einen Schritt weiter. Schnee und Feuer sind etwas Andres als Kälte und Wärme, dennoch nehmen auch sie — der Schnee die Wärme, das Feuer die Kälte nicht an. Es gibt also, ist der Schluß, auch außer den Ideen Dinge, die sich immer gleich bleiben und den Gegensatz (ihrer Idee) nicht annehmen. Noch ein Beispiel. Die Zahl Drei ist nicht eins mit dem Ungeraden. Dennoch hat auch sie die Art des Ungeraden, daß sie nie (solange sie Drei bleibt) gerade wird u. s. f. Dieses Beispiel ist noch deutlicher, weil sich daran aufs Klarste zeigt, wie der untergeordnete (besondere) Begriff die Natur des höheren (allgemeinen) an sich haben muß, daher nicht eine überflüssige Häufung. Schluß: Nicht blos die Ideen selbst, sondern auch Alles was, ohne selbst Gegensatz eines Andern zu sein, doch das diesem Entgegengesetzte in sich wohnen (als Grund seiner selbst) hat, nimmt nie diesen Gegensatz an (solange es nämlich ist, was es war), sondern muß immer seinen Begriff in sich erhalten. — Es fehlt indessen noch eine Bestimmung. Welches sind nämlich die Dinge, welche nie eine entgegengesetzte Idee annehmen, da doch der Mensch klein und groß sein kann? Diese Bestimmung wird im Folgenden gegeben.

p. 104. C. — 105. B. „Wollen wir nun, wenn wir können, bestimmen, was für Dinge diese sind. Es werden diejenigen Dinge sein, welche dasjenige, wovon sie Besitz nehmen, nicht blos nöthigen seine eigne Idee zu bewahren, sondern immer auch die Idee eines dieser Entgegengesetzten in sich zu tragen (die Natur eines Gegensatzes an sich zu tragen — *ἀλλὰ καὶ ἐναντίου ἀεί τινος*). Nämlich, wie eben gesagt, du weißst doch, daß alles dasjenige, was von der Idee Drei umfaßt wird, nicht blos Drei sein muß, sondern auch ungerade. Zu

etwas Derartigem nun wird die Idee, welche derjenigen Gestalt, die dieses bewirkt, entgegengesetzt ist, nie hinzukommen. Da aber dieses (das die Zahl Drei Bewirkende) die Idee des Ungeraden ist, dieser aber die des Geraden entgegengesetzt ist, so wird die Zahl Drei nie von der Idee des Geraden erreicht werden. Folglich hat die Zahl Drei an dem Geraden keinen Antheil, folglich ist sie ungerade. Was nun also zu bestimmen war, was für Dinge, ohne irgend einem entgegengesetzt zu sein, dennoch eben diesen Gegensatz (dem sie selbst jedoch nicht entgegengesetzt sind) nicht aufnehmen, wie z. B. jetzt die Zahl Drei dem Geraden nicht entgegengesetzt ist und dennoch dasselbe nicht annimmt, denn sie bringt ihm immer den Gegensatz hinzu, und sowie die Zahl Zwei dem Ungeraden und das Feuer dem Kalten nicht entgegengesetzt ist und dennoch dasselbe nicht annimmt, und so vieles Andre, — siehe nun, ob du es so bestimmst, daß nicht blos der Gegensatz selbst, sondern auch jenes, welches dem, wozu es kommt, ein diesem Entgegengesetztes hinzubringt, daß eben dieses Hinzubringende den Gegensatz des Hinzugebrachten nie annehmen wird. Denke nur zurück; denn es schadet nichts, öfter zu hören. Die Zahl Fünf nimmt die Idee des Geraden nicht an, und die Zahl Zehn, das Doppelte, nicht die des Ungeraden. Dieses nun (das Doppelte) ist selbst einem Andern entgegengesetzt, dennoch wird es die Idee des Ungeraden nicht annehmen, und so auch nicht das Anderthalbfache und alles Derartige, was halb ist, die des Ganzen, und ebenso das Dritttheil und alles dergleichen, wenn du anders folgst und mitübereinstimmst."

Am Anfang dieses Stücks p. 104. D. lesen wir *ἐναντίον ἀεί τινος* mit Auslassung des *αὐτῷ*. Gegen die von Schmidt zu Gunsten des *αὐτῷ* vertheidigte Lesart *δεῖ* (für *ἀεὶ*) *ἐναντίον αὐτῷ τινος* spricht erstens die Unregelmäßigkeit, die wir durch einen so plötzlichen

Uebergang in eine andere Konstruktion erhalten würden, welche besonders in einem so kurzen Satz sehr auffällig wäre; zweitens der bei dieser Lesart sich ergebende mit dem Zusammenhang nicht wohl vereinbare Gedanke. Denn wenn Sokrates sagen würde, diejenigen Dinge seien die gesuchten, welche, was sie in Besitz nehmen, nicht blos nöthigen, seine eigne Idee zu bewahren, sondern (aber) es bedarf für dasselbe noch eines Gegensatzes, so steht dies im Widerspruch mit dem sonst vorher und nachher Gesagten, daß die Zahl Drei, das Feuer, der Schnee selbst keinen Gegensatz haben, sondern nur das Ungerade, die Wärme, die Kälte; denn daß von Dingen hier die Rede ist, wird doch keine Frage sein. Kehren wir also zurück zu ἀεί, welches dem Zusammenhang ebenso angemessen und gleichfalls gut bezeugt ist, denn daß elf Kodices δεῖ bieten, dagegen nur neun ἀεὶ, wird doch kaum einen Unterschied machen, und jenes kann aus diesem eben so leicht entstanden sein, als dieses aus jenem. Schwierigkeit macht hier blos das αὐτῷ. So richtig nun auch der Grundsatz ist, daß ein im Text stehendes Wort nicht ohne höchste Noth hinauszuweisen sei, so wird dies eben doch dann erlaubt sein, wenn man mit einem Wort (wie hier mit αὐτῷ bei der Lesart ἐναντίου ἀεί τινος) schlechterdings nichts anfangen kann und wenn man mit Beseitigung desselben sofort einen passenden, ja den allerpassendsten Sinn gewinnt. Nimmt man noch hinzu, daß die Entstehung des αὐτῷ sehr leicht erklärlich ist, indem ja das ἐναντίου für Abschreiber so sehr verlockend sein mußte, einen Dativus einzuschwärzen, so wird es kein Bedenken haben, sich des αὐτῷ zu entledigen. Dann ergibt sich nicht blos ein einfacher, guter, sondern der gradezu nothwendige Gedanke: diejenigen Dinge sind die gesuchten, welche das, was sie in Besitz nehmen, nicht blos nöthigen, seine eigne Idee zu behalten, sondern auch immer die eines

Gegensatzes; wie z. B. die Zahl Drei nicht blos seine eigne, die Idee der Dreiheit, sondern auch immer die eines Gegensatzes, des Ungeraden, an sich hat, und wie das Feuer nicht blos die Idee des Feuers, sondern auch immer die der Wärme u. s. f., und wie das Feuer auf alle Dinge, die es ergreift (feurig macht), die Zahl Drei ebenso auf alle Dinge, die sie ergreift, die gleiche Wirkung übt. — Daß weiter unten p. 104. E. bei *ὃ τοίνυν ἔλεγον — αὐτὸ τὸ ἐναντίον* dieses (*αὐτό*) die richtige Lesart ist (wie auch Schmidt gesehen), wird schon die Uebersetzung erkennen lassen.

Auf die Frage, welches diese Dinge sind, die, obwohl selbst keinen andern entgegengesetzt, dennoch den Gegensatz ihrer Idee nicht annehmen, zeigt Sokrates, daß es diejenigen sind, welche außer ihrer eignen Idee immer noch die eines Gegensatzes haben, wie denn das Feuer nicht blos die Idee des Feuers an sich hat, sondern auch die der Wärme. Nicht blos also die Wärme selbst kann die Kälte nicht annehmen, sondern auch das Feuer, welches doch der Kälte nicht direkt entgegengesetzt ist, kann dieses nicht, so lange es ist, was es ist, weil es außer seiner eignen Idee wesentlich auch an der Idee der Wärme Theil nimmt, ja nur kraft dieser ist, was es ist.

p. 105. B. — E. „Laß uns nun wieder von vorn anfangen, aber antworte mir nicht grade mit dem Wort, das in meiner Frage liegt, sondern mache es mir nach. Ich sehe aber außer jener ersten zuverläßigen Antwort aus dem zuletzt Besprochenen noch eine andere sich ergeben. Fragst du mich nämlich, wodurch wird ein Körper warm, so gebe ich dir nicht mehr jene zuverlässige (selbstverständliche) Antwort, zu welcher eben kein Nachdenken gehört, durch Wärme, sondern nach unsrer letzten Betrachtung schon eine feinere (*κομψοτέραν*): durch Feuer, und wenn du fragst, wodurch ein Körper krank wird,

so sage ich nicht, durch Krankheit, sondern durch Fieber, und wodurch eine Zahl ungerade wird, nicht: durch Ungeradheit, sondern durch die Zahl Eins u. s. f. Du hast dies doch zur Genüge verstanden. So antworte denn, wodurch wird ein Körper lebendig? Durch die Seele. Wenn nun dieses immer so ist, so bringt die Seele immer dem, was sie ergreift, Leben hinzu. Und da nun dem Leben nichts Anderes entgegengesetzt ist als der Tod, so kann die Seele das demjenigen, welches sie stets hinzubringt (also in sich trägt), Entgegengesetzte niemals annehmen, wie aus dem Vorigen sich ergibt. Dasjenige nun, welches die Idee des Geraden nicht annimmt, nannten wir das Ungerade. Was aber das Gerechte und Musische nicht annimmt, das nennen wir dieses unmusisch, jenes ungerecht. Also müssen wir das den Tod nicht Annehmende, d. h. Nichtsterbende, unsterblich nennen. Da nun die Seele das Sterben nicht annimmt, so ist sie unsterblich. Und dieses ist daher wohl hinreichend bewiesen."

Nachdem gezeigt war, erstens daß die Ideen immer sich selbst gleich sind, zweitens, daß auch gewisse Dinge diese Eigenschaft haben, nie das ihrer Idee Entgegengesetzte anzunehmen, und nachdem drittens ausgesprochen war, welches diese Dinge seien, wird nun die Anwendung auf die Seele gemacht. Wie dem Feuer die Wärme wesentlich ist, so der Seele das Leben. Dies wird jedoch in umgekehrter Form ausgesprochen. Wie die Wärme am vollkommensten erscheint im Feuer und diesem immer und nothwendig zukommt, so hat die Idee des Lebens ihre vollkommenste Erscheinung in der Seele, und die Seele ist nur durch sie, was sie ist. Da nun dem Leben der Tod entgegengesetzt ist, die Seele aber kraft ihres Wesens das Leben, somit den Gegensatz des Todes in sich trägt, so kann sie den Tod, das Sterben, nicht annehmen. Folglich ist, wie das das Gerade nie An-

nehmende ungerade ist u. s. w., die Seele unsterblich. — Es könnte scheinen, als ob hier der Beweis schon abgeschlossen sei, da sich das wenigstens für uns nach unserm Sprachgebrauch Wünschenswerthe schon ergeben habe; es folgt aber noch ein wesentliches Stück.

p. 106. A. — 107. B. „Wie nun weiter? Wenn das Ungerade nothwendig auch unvergänglich wäre, so würde die Zahl Drei auch unvergänglich sein. Ebenso, wenn das Nichtwarme nothwendig unvergänglich wäre, so würde der Schnee, wenn Jemand die Kälte an ihn bringen würde, unbeschädigt und ungeschmolzen entweichen. Denn er würde nicht vergehen, aber auch nicht bleibend die Wärme aufnehmen. Ebenso, wenn das Nichtkalte unvergänglich wäre, so würde das Feuer, wenn es Kälte ankäme, nie verlöschen, auch nicht vergehen, sondern unbeschädigt entweichen. Eben dieses gilt nun auch vom Unsterblichen. Wenn das Unsterbliche zugleich unvergänglich ist, so kann die Seele unmöglich, wenn der Tod sie berührt, vergehen. Denn sie wird ja wohl nach dem Vorigen den Tod nicht annehmen, also auch nicht als eine todte sein, wie die Zahl Drei nicht gerade sein wird, ebensowenig als das Gerade selbst, und das Feuer nicht kalt, ebensowenig als die Wärme selbst, die im Feuer ist. Allein da könnte uns Jemand sagen, das Ungerade kann freilich nicht gerade werden durch Hinzukommen des Geraden, wie bewiesen ist, es kann aber vergehen und an seiner Statt kann dann das Gerade entstehen. Dem können wir nicht entgegenhalten, daß es nicht vergeht; denn das Ungerade ist eben nicht unvergänglich; denn wenn diese Voraussetzung feststünde, so könnten wir leicht beweisen, daß bei dem Hinzukommen des Geraden das Ungerade und ebenso die Zahl Drei (unversehrt) davon gehen, und dasselbe könnten wir hinsichtlich des Feuers und der Wärme und der andern Dinge durchführen. Was nun aber jetzt das Un-

sterbliche betrifft, so folgt, wenn zugegeben wird, daß das Unsterbliche zugleich unvergänglich ist, daß auch der Seele außer der Unsterblichkeit zugleich Unvergänglichkeit zukommt; wo nicht, so brauchen wir freilich einen andern Beweis. Indessen bedarfs dessen nicht, denn kaum möchte dann irgend etwas vor dem Untergang sicher sein, wenn auch das Unsterbliche und Immerwährende zuletzt doch dem Untergang ausgesetzt sein würde. Daß nun aber Gott und die Idee des Lebens selbst und wenn irgend etwas unsterblich ist, daß diese nicht dem Untergang ausgesetzt sind, das wird wohl weder von Menschen noch von Göttern geleugnet werden. Wenn denn also das Unsterbliche zugleich unzerstörbar ist, so muß auch die Seele, wenn sie anders unsterblich ist, auch unvergänglich sein. Kommt also der Tod an den Menschen heran, so stirbt das Sterbliche an ihm, das Unsterbliche aber geht, dem Tod entweichend, unversehrt und unzerstört davon. So ist es denn durchaus gewis, daß die Seele unsterblich und unvergänglich ist und daß unsre Seelen in Wahrheit im Hades sein werden. — Kebes ist durch diese Beantwortung seiner Frage vollständig befriedigt, fordert aber den Simmias und die Andern auf, wenn sie noch etwas vorzubringen hätten, dieses nicht zu unterdrücken, da sie es auf keine andre Zeit mehr verschieben könnten. Darauf erklärt Simmias, daß er zwar noch nicht von allen Bedenken frei sei, aber nicht weil er den vorgebrachten Gründen nicht beistimme, sondern nur wegen der Größe des Gegenstandes und der Schwachheit des menschlichen Erkenntnisvermögens. Worauf Sokrates, dieses anerkennend, ihm zuspricht: daran hast du ganz Recht; zugleich aber müssen auch die ersten Voraussetzungen, auch wenn ihr ihnen beistimmt, doch noch genauer betrachtet werden, und wenn ihr diese vollständig durchgeht, dann werdet ihr auch den innern Zusammenhang verfolgen; soweit dieses nämlich einem Menschen

überhaupt möglich ist; und wenn auch dieses deutlich geworden ist, so werdet ihr nichts weiter vermissen." — Bei οὐ μόνον ἀλλὰ p. 107. B. ist Alles richtig und nichts zu ändern; οὐ μόνον ἀλλὰ heißt: noch mehr; außerdem daß das von dir Gesagte richtig ist, so ist ferner auch —.

Warum wurde aber der Beweis nicht schon mit dem Satz ἀθάνατον ἡ ψυχή geschlossen? Wäre dieses geschehen, so würde der gewichtigste Einwand gegen diesen Beweis seine volle Kraft haben, daß eben die Seele nur, solange sie Seele sei, unsterblich sei. Deshalb zeigt Sokrates weiter, daß mit dem ἀθάνατον die Vergänglichkeit schon ganz und gar ausgeschlossen sei. Denn von jedem andern Ding könne man allerdigs sagen, es sei eben das, was es sei, nur solange es sei, aber für diese Dinge sei auch das Leben nicht die in ihnen wirksame Idee. Die Seele ist aber, was sie ist, kraft der Idee des Lebens, kraft dieser ist sie auch ein ἀθάνατον, und da Alles, was ἀθάνατον, zugleich ἀδιάφθορον und ἀνώλεθρον ist, so ist auch die Seele ein ἀνώλεθρον. Dem Einwand, die Seele als Seele (solange sie Seele sei) möge zwar unsterblich sein, sie könne ja aber aufhören Seele zu sein, wird also damit begegnet, daß gezeigt wird, das Wesen der Seele (die Idee des Lebens) sei eben dieses, daß es der Auflösung direkt entgegengesetzt sei. Das ἀπόλλυσθαι nämlich, welches vorhin als der eine Fall aufgezeigt war, welcher eintrete, wenn das Gegentheil herankomme, könne bei der Seele nicht stattfinden, wie bei den andern Dingen, sondern nur das ὑπεκχωρεῖν oder ὑπεξιέναι, aber σῶν ὑπεκχωρεῖν, da in der Unsterblichkeit, welche ja nicht etwa ein neutraler Zustand zwischen Tod und Leben, sondern positiv Wirkung der Idee des Lebens ist, die Unvergänglichkeit schon mitgesetzt sei.

So sehr wir in der Erklärung dieses letzten Ab=

schnitts im Ganzen mit H. Schmidt übereinstimmen gegen diejenigen, welche die Bedeutung dieses Stücks ganz übersehen, so wenig können wir sein Bedenken theilen gegen den vermeintlich doppelten Gebrauch des Wortes ἀθάνατος, welchen sich Plato hier erlaubt haben soll. Daß das ἀθάνατον dem Plato noch nicht genügt, so daß er noch den Beweis des ἀνώλεθρον hinzubringt, ist freilich wahr; aber er thut dies nur, um zu zeigen, daß das ἀθάνατον der Seele nicht nur eben zukomme, solange sie in diesem Leben sei (im Sinn der gewöhnlichen Einwendung), sondern daß mit dem ἀθάνατον das ἀνώλεθρον schon gegeben sei. Hiebei schiebt er aber nicht einen neuen Begriff unter, so daß vorher ἀθάνατον nur etwas „Untodtes," gleichsam etwas Indifferentes, ein Nichttodtes aber darum noch nicht ein Lebendiges, bedeutet habe, nun aber plötzlich der positive Begriff des ἀΐδιον damit verbunden werde. Denn auch vorher hat das ἀθάνατον nicht etwas Indifferentes bedeutet, sondern das kraft der Idee des Lebens dem Tod Entgegengesetzte, den Tod nicht in sich Aufnehmende. Dieses ἀθάνατον nun, sagt er weiter, welches eben durch die Idee des Lebens ein ἀθάνατον ist, ist damit zugleich ἀΐδιον und somit ἀδιάφθορον, und da jenes von der Seele gilt, so auch dieses. — Aus der Schlußbemerkung hat man schließen wollen, daß Simmias als der Zweifler, der nie mit sich ins Reine komme, dargestellt werden solle. Allein aus seinen Worten, er habe gegen die Rede des Sokrates und seine Gründe nichts einzuwenden, nur die Größe des Gegenstandes und das menschliche Unvermögen lasse ihn noch nicht zur vollen Ueberzeugung kommen — ein Bekenntnis, worin gewis viele und nicht blos oberflächliche Leser mit ihm zusammentreffen — läßt sich etwas Nachtheiliges solcherart nicht herauslesen, und ebensowenig aus den Worten des Sokrates, welche ja eine Anerkennung enthalten, nur verbunden mit der

Aufforderung, die Grundlagen des Beweises noch genauer zu untersuchen. Daß aber Plato hiebei zugleich habe andeuten wollen, er halte selbst die von ihm gebrachten Beweise, insbesondere auch den letzten, noch nicht für befriedigend, folgt aus diesen Schlußworten keineswegs.

Ein moderner Schriftsteller würde diesen vierten Beweis Plato's etwa so ausdrücken: im Begriff der Seele liegt es, lebendig zu sein und Leben zu bringen; eine Vernichtung der Seele würde also ihrem Begriff widersprechen. Es ist höchst merkwürdig zu sehen, welche Mühe Plato aufgewendet hat, um diesen Beweis zu Stande zu bringen, dessen Summa allerdings in jenem Satz enthalten ist. Aber einerseits lag es nicht in Plato's Weise, einen wie zufällig aufgegriffenen Gedanken als Beweis in einer wissenschaftlichen Frage zu benützen, indem er vielmehr jeden Satz im strengsten Zusammenhang mit den Grundlagen des ganzen Systems zu entwickeln suchte, andrerseits war es ihm auch nicht so leicht gemacht, wie es uns ist, die allgemeine Annahme eines solchen Satzes ohne Weiteres voraussetzen zu dürfen. Grade hier aber kann man sehen, wieviel wir dem Plato schuldig sind, wie weit seine Anschauungen im allgemeinen Bewußtsein Eingang gefunden haben, so daß selbst diejenigen, welche sonst dem Plato nicht eben die größten Verdienste zuzuschreiben geneigt sind, dennoch seine Lehre beständig wenn auch unbewußt als Principien ihres Denkens gebrauchen. Was dem Begriff einer Sache widerspricht, kann auch von ihr selbst nicht gelten. Für uns ist dieser Satz unbedingte Voraussetzung, Plato aber hatte ihn erst zu begründen. Daher die ganz von vorn anhebende Beweisführung. Jener Satz ist nämlich nur dann einleuchtend, wenn der Begriff als das Seiende, als Grund und Wesen der Dinge erkannt ist; daher mußte vor allem die Realität der Begriffe (Ideen) festgestellt werden. Auf die Darstellung der Ideenlehre folgt dann

der eigentliche Beweis, in welchem gezeigt wird, daß auch gewisse Dinge, obgleich selbst der Veränderung unterworfen, doch nie den Gegensatz des ihnen eignen Begriffs, d. i. der sie konstituirenden Idee, annehmen, nie ihrem eignen Begriff widersprechen können. Da nun die die Seele zu dem, was sie ist, machende Idee, kraft deren die Seele Seele ist, das Leben ist, so widerspricht es dem Begriff der Seele zu vergehen; es liegt im Begriff der Seele, unsterblich zu sein.

Plato hat hier von seinem Standpunkt aufs Klarste ausgesprochen, was die Seele ist. Die Seele ist nach Plato allerdings ein Ding, nicht ein Begriff, eine Idee, aber dasjenige Ding, welches kraft der Idee des Lebens ist, was es ist, welchem das Leben so wesentlich ist, wie dem Feuer die Wärme. Die Seele ist, sofern sie ein Ding ist, ein der Veränderung, dem Gegensatz Unterworfenes, sie kann z. B. gut und schlecht sein, aber sie ist, insofern sie dasjenige Ding ist, welchem das Leben wesentlich eigen ist, wiederum von allen Dingen unterschieden und ist mehr als ein Ding. Die Seele ist ein Endliches, Zeitliches, und sie ist ein Unendliches, Ewiges, ein Doppelwesen, wie dies die Anschauungen aller alten Mythen und Religionen und die philosophischen Extreme des Materialismus und Spiritualismus bezeugen. Diesen Doppelcharakter der Seele hat Plato erkannt, indem er sie einerseits als ein Ding, andrerseits aber wieder als ein von allen Dingen Verschiedenes faßt. Sie ist aber von allen Dingen verschieden nicht so, wie diese unter einander verschieden sind, sondern dadurch, daß das, was allem Andern nur nebenbei zukommt (das Sein), ihr wesentlich ist, dasjenige, woran alle Dinge nur mittelbar Theil haben, für sie Grund und Wesen und Element ihres Daseins ist. Eben darin liegt aber, daß alle andern Dinge, weil sie blos Dinge sind, nicht

wahrhaft sind, sondern nur ein Scheindasein haben, der Seele aber ein wahres Sein zukommt.

Hiemit ist aber die ganze Beweisführung erschöpft. Tiefer als auf den Begriff, welcher Grund und Wesen eines jeden Dings ist, kann die Untersuchung nicht dringen. Daher ist auch, die Richtigkeit der Voraussetzungen angenommen, kein Zweifel möglich, denn, was sich als im Begriff einer Sache gegeben darstellt, das erweist sich in sich selbst als klar und gewis.

Indem wir nun Anderes auf einen späteren Ort versparen, um die Lektüre des Textes nicht zu lange zu unterbrechen, gehen wir sogleich zum Mythus über. Ehe wir jedoch dessen Betrachtung beginnen, sei noch einmal in Erinnerung gebracht, daß es nicht im Zweck dieser Abhandlung liegt, eine alles Einzelne umfassende, nach allen Seiten gleich vollständige Erklärung zu geben. Dies gilt ganz besonders auch vom folgenden Mythus, auf dessen Betrachtung wir nur soweit eingehen werden, als dies zum Verständnis des Ganzen nothwendig ist. Namentlich ist es nicht unsre Aufgabe, alle die Ergebnisse aufzusuchen, welche sich für die Erkenntnis der platonischen Philosophie überhaupt und der Physik insbesondre daraus ableiten lassen. Diese Aufgabe überlassen wir um so lieber Andern, da wir es vorziehen, bei den positiven Sätzen der platonischen Philosophie stehen zu bleiben.

Schlußmythus. p. 107. B. — 115.

p. 107. B. — 108. C. „Mit Recht muß man nun, ihr Männer, der Meinung sein, daß die Seele, wenn sie unsterblich ist, großer Sorgfalt bedarf, nicht allein wegen dieser von uns so genannten Lebenszeit, sondern wegen der ganzen Zeit, und es möchte uns wohl jetzt gefährlich scheinen, wenn Einer sie vernachlässigen wollte. Denn wenn der Tod Trennung von Allem, gänzliche

Vernichtung wäre, so wäre es freilich ein Fund für die Schlechten, wenn sie im Tod außer der Trennung vom Leib zugleich auch die Seele mit aller ihrer Schlechtigkeit verlieren würden. Nun aber, da wir sehen, daß sie unsterblich ist, nun gibts für sie keinen andern Ausweg aus den Uebeln und keine Rettung als wenn sie so gut und so vernünftig als möglich wird. Denn nichts sonst nimmt die Seele mit in die Unterwelt als ihre Bildung und Gesittung (Lebensweise, τροφή), und davon, sagt man, hat sie, wenn sie gestorben ist, gleich am Anfang ihrer Wanderung den größten Nutzen oder Schaden. Es heißt aber, daß einen jeden Todten sein Dämon, dem er schon hier zu Theil geworden, an einen gewissen Ort zu führen übernimmt, wo sich alle versammeln; und wenn sie gerichtet sind, so gehen sie in den Hades mit jenem Führer, dem der Auftrag geworden ist, die von hier dorthin zu geleiten. Wenn sie nun dort erlangt haben, was ihnen werden soll, und die bestimmte Zeit dort geblieben sind, so bringt sie ein anderer Führer wieder hieher in langen und großen Zeitumläufen. Es verhält sich sonach mit dieser Fahrt nicht wie der Telephus des Aeschylus meint; dieser sagt nämlich, es führe nur ein einfacher Pfad in den Hades. Mir aber scheint dieser Pfad weder einfach noch einer zu sein. Denn dann wäre ja kein Führer nöthig, da keiner wohl den Weg verfehlen könnte, wenn es nur einen einzigen gäbe. Ich glaube vielmehr, daß dieser Weg viele Spaltungen und Windungen hat, wie ich aus den heiligen Gebräuchen bei uns schließe. Die gesittete nun und vernünftige Seele folgt willig, da sie wohl weiß, was mit ihr vorgeht. Diejenige aber, welche noch voll Begierde am Leibe klebt, flattert, wie ich schon vorher gesagt, lange Zeit um jenen (den Leib) und um den Ort der Sichtbarkeit herum und widerstrebt und will Alles lieber über sich ergehen lassen, bis sie sich endlich mit Noth und Gewalt von dem ihr

zugeordneten Dämon davonführen läßt. Kommt sie nun dahin, wo die andern sind, dann ist es so: die unreine Seele und die etwas Derartiges gethan, indem sie entweder ungerechten Mord oder etwas Anderes solcherart vollbracht, was dem ähnlich ist und von ähnlichen Seelen begangen wird, diese flieht und meidet jeder und keiner will ihr Gefährte oder Führer werden, sie selbst aber irrt in aller Angst umher, bis gewisse Zeiträume aus sind, nach deren Verlauf sie von der Nothwendigkeit in die ihr zugehörige Behausung gebracht wird; diejenige aber, welche rein und mit Ordnung ihr Leben zugebracht hat, gewinnt Götter zu Gefährten und Führern und eine jede erhält den ihr zukommenden Ort."

Den Uebergang vom vierten Beweis zum Mythus bildet der in Form einer Ermahnung ausgesprochene Gedanke, daß die Seele, wenn sie unsterblich ist, große Sorgfalt verdiene und daß ihre Vernachlässigung schwere Gefahr nach sich ziehe. Denn daraus, daß die Seele unsterblich ist, folgt, daß die Schlechten im Tode nicht mit allem Andern auch ihre Schlechtigkeit verlieren, welches freilich das Angenehmste für sie wäre, sondern daß ihre Seele, welche dann nichts mehr hat als ihre παιδεία und τροφή, sogleich den Lohn dieser erntet, — welches dann weiter durch die Schilderung der Wanderung in das Todtenreich ausgeführt wird. Dieser Uebergang sieht nicht darnach aus, als ob wir hier einen neuen, nur nicht wissenschaftlichen, sondern moralischen Beweis oder einen Glaubensgrund für die Unsterblichkeit zu erwarten hätten. Denn was schon in diesen Worten von einer Vergeltung gesagt ist, lautet doch keineswegs so, als ob damit die Nothwendigkeit einer Vergeltung bewiesen werden solle. Sieht es nun schon ohnehin dem Plato nicht gleich, daß er auf seine wissenschaftlich geführten Beweise eine poetische Schilderung als ferneres Argument habe folgen lassen, um damit einen Satz zu

beweisen, der, wenn nicht schon durch jene genügend festgestellt und zur Ueberzeugung gebracht, hiedurch schwerlich eine bessere Stütze gewinnen konnte, so ist in den Worten, wie sie lauten, eine solche Absicht nirgends angedeutet. Vielmehr wird aus dem Vorhergegangenen nur die Folgerung gezogen, daß die Seele die höchste Pflege erfordere. War dieses im Vorhergehenden bewiesen, indem gezeigt war, daß die Seele unsterblich sei, so wird es im Folgenden weiter damit begründet, daß das Schicksal der Seele nach dem Tode geschildert wird.

Der Gegenstand des ersten Stückes dieser Schilderung ist die Wanderung in die Unterwelt. Dreierlei wird hier ausgesprochen, daß die Seelen von Dämonen zum Gericht geleitet werden, daß es verschiedene Wege in den Hades gibt, und worin diese Verschiedenheit besteht. Von den Dämonen heißt es Cratyl. p. 398 C. (*ποιηταὶ λέγουσιν ὡς*) *ἐπειδάν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν. ταύτῃ οὖν τίθεμαι καὶ ἐγώ, τὸν δαήμονα πάντ' ἄνδρα, ὃς ἂν ἀγαθὸς ᾖ, δαιμόνιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα καὶ ὀρθῶς δαίμονα καλεῖσθαι.* Darnach könnte man an die *ἀγαθοὶ ἄνδρες* denken im Anfang unsres Gesprächs, wo Sokrates sagt, er hoffe zu guten Göttern und Menschen zu kommen, und könnte sonach hier die Hoffnung auf eine Gemeinschaft mit den Guten unter den Verstorbenen ausgesprochen finden. Denkt man dagegen daran, wie im Gastmahl der Eros genannt ist *δαίμων μέγας* (*καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ*), und erwägt man dabei, daß das Gastmahl dem Phaedon doch jedenfalls näher steht als der Cratylus, somit auch die in jenem ausgesprochene Anschauung hier mehr Beachtung verdient, so wird man an unsrer Stelle unter dem Dämon denjenigen Trieb zu verstehen

haben, welcher (ὅςπερ — ζῶντα εἰλήχει) gleichsam das Agens und Movens einer jeden Seele ist, welcher, ein Uebernatürliches und Natürliches zugleich (μεταξὺ θεοῦ καὶ θνητοῦ), das theils durch die objektiv gesetzte Naturbestimmung, theils durch die Selbstbestimmung des Subjekts bedingte Princip der einzelnen Seele ist. Aus der Verschiedenheit der Triebe aber erklärt es sich, daß es verschiedene Wege in den Hades gibt, d. h. daß das Leben nach dem Tod in der Unterwelt und die Wanderung dorthin so mannichfaltig ist als die Seelen und die Charaktere der Menschen, eine Mannichfaltigkeit, in welcher sich das Gericht vollzieht, welches letztere nicht näher beschrieben wird, da es nur die naturgemäße Hinausführung und Vollziehung des von dem Einzelnen selbstgewählten Schicksals ist. Dieses Schicksal besteht aber für die am Leibe klebende Seele darin, daß sie, unvermögend für sich zu sein, fort und fort von Begierde erfüllt ist ohne das Vermögen sie zu befriedigen, und in diesem Zwischenzustand schwebt, bis sie von der ἀνάγκη, der physischen Nothwendigkeit, zu dem ihr entsprechenden Dasein gebracht wird, während die Seelen der Guten der Gemeinschaft mit den Göttern theilhaftig werden. Es würde nun gar nichts auf sich haben, wenn dieser Mythus auch eine größere Verschiedenheit von dem früheren unsres Gesprächs zeigen würde, als dies in Wirklichkeit der Fall ist. Denn im Wesentlichen liegt doch beiden Mythen die gleiche Vorstellung zu Grunde, daß die Seelen der Guten in ein göttliches Leben, d. h. zu einem von den Schranken der Sinnlichkeit befreiten Dasein und Fürsichsein gelangen, die Seelen der Schlechten dagegen in einem ihrem Begehren und ihrer Neigung entsprechenden Zustand verharren, nur daß es ihnen theils an Stoff fehlt zur Befriedigung ihrer Lust, theils diese selbst durch die Art, wie sie dieselbe befriedigen müssen, ihnen zur Strafe wird. Daß es in dem früheren Mythus

die Begierde ist, welche die Seele der Schlechten zu neuer Verbindung mit dem Körper treibt, hier aber die *ἀνάγκη*, ist keine wesentliche Verschiedenheit, da beides, die *ἀνάγκη* die physische Nothwendigkeit, und die Begierde, der blinde nur dem Gebot der Sinnlichkeit folgende Naturtrieb, sich sehr wohl als Eines fassen läßt. Daß aber der Seelenwanderung hier nicht so ausführlich gedacht wird wie dort — denn angedeutet wird sie allerdings —, kann nicht befremden, weil in dem früheren Mythus das Verhältniß der Seele zum Leib das Wichtigste war, um welches sich die ganze Schilderung bewegte, während hier der Zustand der Seele nach dem Tod im Allgemeinen dargestellt werden soll. Nachdem nun die Wanderung der Seele in den Hades beschrieben ist, holt Sokrates weiter aus, um die Beschaffenheit der Oertlichkeiten zu veranschaulichen.

Zweiter Abschnitt des Mythus. p. 108. C. — 113. C.

„Es hat aber die Erde viele wunderbare Gegenden, und diejenigen, welche darüber zu sprechen pflegen, haben weder von ihrer Größe noch von ihrer Beschaffenheit eine Vorstellung, wie mich Jemand glauben gemacht hat. Und auf die Frage des Simmias, wie dies gemeint sei, denn er habe schon Vieles darüber gehört, aber schwerlich was den Sokrates befriedige, fährt dieser fort: Dies zu zeigen, dazu gehört nicht die Kunst des Glaukos (sprichwörtliche Redensart von einer schwierigen Sache); zu beweisen aber, daß dies wahr sei, das geht wohl noch über die Kunst des Glaukos, auch wird mein Leben dazu nicht mehr hinreichen. Doch über die Gestalt der Erde und ihre verschiedenen Gegenden kann ich ja angeben, was ich darüber für eine Vorstellung habe.

Ich bin nun erstlich der Meinung, wenn die Erde rund ist und in der Mitte des Himmelsgewölbes steht, so braucht sie weder die Luft, um nicht zu fallen, noch

sonst einen mechanischen Grund (ἀνάγκη), sondern die Gleichförmigkeit des Himmels mit sich selbst und das Gleichgewicht der Erde selbst reicht hin sie zu halten, denn ein im Gleichgewicht befindlicher Gegenstand inmitten eines Gleichförmigen wird sich weder mehr noch weger irgendwohin neigen können, sondern sich immer gleich verhalten und unwandelbar bleiben. Dies ist das Erste, wovon ich überzeugt bin. Dann davon, daß sie ein sehr großer Körper ist und daß wir, die wir vom Phasis bis an die Säulen des Herkules wohnen, nur einen kleinen Theil inne haben, um das Meer herumwohnend, wie Ameisen oder Frösche um einen Sumpf, und daß noch viele Andere an vielen solchen Orten wohnen. Denn überall rings um die Erde gibt es viele Höhlungen mannichfach an Gestalt und Größe, in welche das Wasser und die Nebel und die Luft zusammenströmen, sie selbst aber die Erde liegt rein in dem reinen Himmelsgewölbe, an welchem die Gestirne sind, und welches die meisten von denen, die über diese Dinge sprechen, den Aether nennen; davon ist nun dieses (Wasser und Nebel) der Bodensatz (ὑποστάθμη) und läuft immer in die Höhlungen der Erde. In diesen Höhlungen der Erde nun wohnen wir, ohne es jedoch zu merken, sondern in der Meinung, daß wir auf der Oberfläche wohnen, grade wie wenn Jemand mitten im Grund des Meeres wohnend auf der Oberfläche des Meeres zu wohnen meinte, und, indem er durch das Wasser die Sonne und die übrigen Gestirne sieht, das Meer für den Himmel hielte, während er doch aus Trägheit und Schwachheit nie bis zur Höhe des Meeres emporgedrungen und nicht aus dem Meer hieher hervortauchend gesehen hat, um wieviel reiner und schöner es hier ist als bei ihm, noch von einem Andern es gehört. Ebenso nun ergeht es auch uns. Denn, während wir in einer Höhlung der Erde wohnen, glauben wir auf ihrer Oberfläche zu sein, und

nennen die Luft Himmel, als ob durch diese wie durch einen Himmel die Gestirne wandelten. Das hat aber denselben Grund, nämlich daß wir aus Schwachheit und Trägheit nicht fähig sind, bis an die Grenze des Luftkreises vorzudringen, denn wenn Einer bis zu dieser Höhe käme oder mit Flügeln sich aufschwingen würde, so würde er hervortauchend, wie aus dem Meer auftauchende Fische das Land sehen, das Dortige schauen, und wenn seine Natur diesen Anblick zu ertragen fähig wäre, so würde er erkennen, daß jenes der wahre Himmel ist und das wahre Licht und die wahre Erde. Denn diese Erde hier und die Steine und diese ganze Oertlichkeit sind verdorben und zerfressen, grade wie das im Meer Befindliche vom Meersalz und wie nichts Nennenswerthes im Meer wächst und ich möchte sagen, nichts Vollkommnes darin sich findet, sondern nur Klüfte und Sand und unermeßlicher Schlamm und Koth, wo nur immer Erde (im Meer) ist, und nichts, welches mit der Schönheit, die es bei uns gibt, verglichen werden kann. Noch viel mehr aber würde jenes im Vergleich mit dem Unsrigen sich herrlich zeigen. Und wenn man davon eine schöne Dichtung erzählen darf, so ist es wohl werth zu hören, wie die Dinge auf der Erde unter dem Himmel beschaffen sind. Gewis, sprach Simmias, das möchten wir gerne hören.

Diese Erde nun, heißt es zuerst, ist, wenn sie Jemand von oben betrachten würde, anzusehen wie die zwölftheiligen Lederbälle, bunt und in mannichfaltigen Farben, wovon die Farben bei uns, deren sich die Maler bedienen, gleichsam Abdrücke (Nachbilder) sind. Dort nun besteht die ganze Erde aus solchen, ja aus noch glänzenderen und reineren als diese sind; denn theils ist sie purpurroth und von wunderbarer Schönheit, theils goldfarbig, das Weiße aber an ihr weißer als Kreide oder Schnee, und so hat sie denn gleichermassen die an=

dern Farben, nur noch mehrere und schönere als wir kennen. Denn selbst diese Höhlungen der Erde, die von Wasser und Luft erfüllt sind, stellen eine Art Farbe dar, indem sie in dem Schmuck der übrigen Farben glänzen, so daß das Ganze als ein zusammenhängendes Bunt erscheint. Auf dieser so beschaffnen Erde nun wachsen ganz im Verhältnis mit ihr selbst die Gewächse, Bäume und Blumen und die Früchte; und ebenso zeigen Gebirge und Steine im Verhältnis dieselbe Glätte (die auch durch Handschriften bestätigte Lesart τήν τε λειότητα verdient höchst wahrscheinlich den Vorzug vor der andern τελειότητα, weil λειότης hier von Steinen und Gebirgsarten ganz besonders passend gesagt ist, τελειότης aber als ein zu allgemeiner Begriff neben die specielleren διαφάνεια und χρώματα καλλίω zu stehen käme) und Durchsichtigkeit und schönere Farben; und Theile davon sind die bei uns so geschätzten Steinchen, nämlich die Karneole und Jaspisse und Smaragde und dergleichen, dort aber gibt es nichts, was nicht so und noch schöner ist. Das kommt aber daher, daß jene Steine rein sind und nicht zerfressen und verwittert wie bei uns von Fäulnis und Meerwasser, welches bei uns zusammenströmt, wodurch für Steine und Boden, Thiere und Gewächse Häßlichkeit und Krankheit entsteht. Mit alle dem ist die Erde geschmückt und dazu mit Gold und Silber und Anderem derart, denn dieses ist dort überall in großer Menge zu finden, so daß schon sie (die Erde) zu schauen ein Genuß glückseliger Menschen ist. Auf ihr aber leben vielerlei Thiere und auch Menschen, welche theils inmitten des Landes wohnen, theils um die Luft herum, sowie wir um das Meer, theils auf Inseln in der Nähe des Festlandes, von Luft umflossen. Mit Einem Wort, was für uns und unsre Bedürfnisse das Wasser ist und das Meer, das ist dort die Luft; was aber uns die Luft, das ist dort der Aether. Die Jahreszeiten aber sind für

sie so milde, daß sie frei von Krankheiten bleiben und viel länger leben als wir hier und an Gesicht und Gehör und Geruch und allem Derartigen ebensoweit von uns verschieden sind als die Luft das Wasser und der Aether die Luft an Reinheit übertreffen. Auch haben sie Göttersitze und Heiligthümer, in denen die Götter wirklich wohnen, und Götterstimmen und Prophezeiungen und Göttererscheinungen und überhaupt eine solche Gemeinschaft persönlich mit den Göttern, und Sonne und Mond und die (andern) Gestirne sehen sie wie sie wirklich sind, und dem entspricht auch ihre übrige Glückseligkeit. — So ist nun die Erde im Ganzen beschaffen und was sie umgibt; in ihr aber gibt es an den Höhlungen ganz ringsumher viele Gegenden, theils tiefer und weiter sich erstreckend, als worin wir wohnen, theils tiefer aber mit geringerer Oeffnung, theils auch weniger tief aber flacher. Diese alle stehen unter der Erde in mannichfachem Zusammenhang, bald enger bald weiter, und sind durch Durchgänge verbunden, durch welche viel Wasser aus dem einen in den andern wie in einen Kessel strömt, und unermeßliche Mengen immerquellender Ströme sind da unter der Erde von warmen und kalten Wassern, und viel Feuer und große Feuerströme, viele Ströme auch von feuchtem und reinerem und schmutzigerem Schlamm, wie in Sicilien die aus dem Feuerstrom (Lavastrom) hervorbrechenden Schlammströme und der Feuerstrom selbst; von diesen füllen sich nun jene Gegenden, welche grade jedesmal durchflossen werden. Dieses alles wird hinauf und hinunterbewegt wie durch eine in der Erde befindliche Schwebe (Schaukel). Damit ist es aber so eingerichtet. Einer der Schlünde der Erde und zwar der größte ist ganz durch die Erde hindurchgebohrt; dieser ists, von dem Homer sagt (Hom. Il. 8, 14):

„Ferne, wo tief sich öffnet der Abgrund unter dem Erdreich,"

und welchen er selbst (Homer) sonst und die andern

Dichter den Tartarus nennen. In diesen Schlund nämlich strömen alle Flüsse zusammen, und aus diesem strömen sie wieder aus, sie werden aber immer so, wie der Boden, durch welchen sie strömen. Der Grund aber, warum alle Gewässer hier aus- und einströmen, ist, daß diese Flüssigkeit keinen Grund und keinen Boden hat. Sie schwebt und wogt daher immer auf und ab; und die Luft und der Wind um sie her thut dasselbe, denn sie begleiten das Gewässer, wenn es in die jenseitigen Gegenden der Erde strömt und wenn in die diesseitigen, und, sowie beim Athmen der Hauch immer aus- und einströmt, so bewirkt auch dort der zugleich mit dem Gewässer auf- und abwogende Hauch im Ein- und Ausströmen furchtbare ungeheure Stürme. Wenn nun das strömende Wasser in den Ort, den wir den unteren nennen, entweicht, dann strömt es durch die Erde in das von jenen Strömen durchflossene Land und erfüllt dieselben wie beim Pumpen; wenn es aber von dort wieder entweicht und hieherströmt, dann erfüllt es die bei uns; diese, vollgefüllt, fließen dann durch die Kanäle und die Erde ab, und wenn sie dann ein jeder dahin kommen, wohin sie geleitet werden, so bilden sie Meere und Seen und Flüsse und Quellen. Von da aber dringen sie wieder unter die Erde und durchfließen die einen längere und mehrere, die andern wenigere und kleinere (schmälere) Gegenden und ergießen sich wieder in den Tartarus, einige um Vieles, andere um Weniges, alle aber unterhalb ihres Ausflusses. Und einige strömen gegenüber von der Seite aus, wo sie einmünden (oder wörtlich mit K. Schmidt: einige drangen an der entgegengesetzten Seite heraus, wo sie einströmen), andere auf derselben Seite, manche aber bilden einen vollkommenen Kreislauf oder winden sich einmal oder mehrmals wie Schlangen um die Erde und strömen soviel als möglich herabdringend wieder ein. Möglich ist es aber nur bis zur Mitte

hinabzubringen, weiter nicht, denn für beiderlei Strömungen ist die Richtung auf der andern Seite wieder eine aufsteigende.

Nun gibt es viele große Ströme von mancherlei Art; unter diesen aber gibt es wieder insbesondere vier, von denen der größte und im äußersten Kreis herumlaufende der sogenannte Ocean ist, diesem gegenüber aber und in entgegengesetzter Richtung der Acheron, der durch viele wüste Gegenden fließt und dann unter der Erde in den Acherusischen See mündet, wohin auch die Seelen der meisten Verstorbenen gelangen, um da gewisse bestimmte, theils längere, theils kürzere Zeiten zu bleiben und dann wieder in ein neues Leben geboren zu werden. Der dritte Fluß strömt mitten zwischen diesen aus und ergießt sich nahe dem Ausfluß in einen großen von Feuer glühenden Raum und bildet da einen See größer als unser Meer, welcher von Wasser und Schlamm kocht. Von hier geht er im Kreise trüb und schlammig und um die Erde sich herumwindend unter Anderm auch an die Grenze des Acherusischen Sees, ohne sich aber mit dem Wasser zu vermischen; nachdem er sich aber oftmals unter der Erde gewunden, ergießt er sich in das Unterste des Tartarus. Dieser ist es, den sie Pyriphlegethon nennen, von dem die Feuerströme, wo sie auf der Erde vorkommen, Schaumtheile ausspeien. Diesem gegenüber strömt der vierte Fluß aus und zwar zuerst in eine furchtbare wilde Gegend; dessen ganz stahlblaue Farbe heißen sie Stygisch und den See, den der Fluß durch sein Einströmen bildet, den Styx. Da stürzt er nun hinein, und, wenn er in dem Wasser zu gewaltiger Kraft angeschwollen, taucht er unter die Erde, windet sich in einer dem Pyriphlegethon entgegengesetzten Richtung und kommt am Acherusischen See auf der entgegengesetzten Seite wieder zum Vorschein. Aber auch sein Wasser vermischt sich mit keinem andern, sondern er geht im Kreis herum

und strömt gegenüber dem Pyriphlegethon in den Tartarus ein: der Name dieses Flusses aber ist, wie die Dichter sagen, Kokytus."

Das Einzelne dieser Schilderung ausdeuten zu wollen, würde ganz gegen Plato's eigne Warnung gehen, die er unten (p. 114. D.) gibt, indem er sagt: zu behaupten, daß sich dieses grade so verhält, wie ich es beschrieben, kann einem verständigen Mann nicht beikommen. Wir heben daher mit Uebergehung speziellerer Fragen, die für unsern Zweck nichts austragen*), als wesentlich nur Folgendes hervor. Himmel und Hölle und (um das eschatologische Trifolium vollständig zu machen) das Fegfeuer sind für Plato nicht außerhalb der Erde. Er versetzt den Himmel nicht etwa auf einen schönen „Stern," aber ebensowenig außerhalb jeder Oertlichkeit. Das Gebiet, welches auch den vollendeten (seligen) Seelen zu ihrem Wohnsitz angewiesen wird, ist ihm die Erde; und darnach versteht sich von selbst, daß auch für die Seelen der Seligen nicht alle und jede Leiblichkeit ausgeschlossen sein kann. Aber zweitens: diese Erde, die uns gegenwärtige, ist ihm nicht die wahre Erde, sie verhält sich vielmehr zu der wahren Erde wie das Schattenbild zur Wahrheit selbst; d. h. Plato fordert als Basis für das Leben der vollendeten Seelen ein räumliches Dasein, jedoch befreit von den Schranken der Sinnlichkeit, zur freien Bethätigung aller geistigen Kräfte. Drittens: diese wahre Erde ist aber für ihn kein absolut Jenseitiges, wie schon im vorher Gesagten liegt, sie ver-

*) Bei p. 112. C. τοῖς κατ' ἐκεῖνα — und D. ἀντικρὺ ἢ εἰςρεῖ ἐξέπεσεν ist die Uebersetzung der gewöhnlichen Erklärung gefolgt, weil es nicht möglich schien, Besseres zu geben, und — mit Verlaub zu sagen — auch nicht nothwendig, in einer poetischen Schilderung Alles erklären zu wollen, wo doch nimmermehr Alles sich wird erklären lassen.

hält sich vielmehr zu der uns bekannten, von uns bewohnten, nur wie das Höhere zum Niedrigeren, doch so, daß diese nur einen Theil, ein Moment von jener bildet. Denn die Erde ist ihm ein höchst vollkommner Organismus, wie schon die Anschauungen von der runden Gestalt, von der zwölffachen Zusammensetzung, von dem Auf- und Niederströmen der Wasser aus dem untersten Grund, dem Schwerpunkt, beweisen. Die Mannichfaltigkeit und das Leben dieses Organismus, in welchem für die niedrigsten wie für die höchsten Entwicklungsstufen Raum sein muß, wird angedeutet durch die Ströme. Die Vierzahl derselben weist vielleicht hin auf das im Reich der Natur überall sich offenbarende Gesetz der Polarisation. Die Ströme aber sind besonders beschrieben, einerseits um durch sie das unversiegliche Quellen der Naturkräfte anzudeuten, andrerseits wohl auch aus psychologischen Gründen, um damit eine Basis für das Folgende zu schaffen. Einmal nämlich bildet das Wasser als das niedrigere Element einen Gegensatz gegen Luft und Aether, womit zusammenhängt, daß der Strom ein Bild der *ἀνάγκη* ist, einer dem Menschen furchtbaren ihn gewaltsam dahinreißenden Macht; andrerseits hat der Strom auch die Bedeutung des reinigenden und sühnenden Elements. Damit aber sind wir in den Inhalt des folgenden Abschnitts hineingeführt.

p. 113. D. — 114. C. „Da es sich nun so mit diesen Dingen verhält, so werden die Verstorbenen, wenn sie an den Ort kommen, wohin einen jeden sein Dämon bringt, zuerst ausgeschieden, welche edel und heilig gelebt haben und welche nicht. Und diejenigen, von denen sich zeigt, daß sie einen mittelmäßigen Wandel geführt haben, die gehen an den Acheron, besteigen die für sie bereitstehenden Fahrzeuge und kommen auf diesen zu dem See und wohnen dort, reinigen sich von ihren Sünden, büßen

sie ab und werden so befreit, oder sie empfangen auch Lohn für das Gute, das sie gethan, ein Jeglicher nach Verdienst. Die aber für unheilbar erkannt werden, weil sie vielen und großen Tempelraub oder ungerechten und ungesetzlichen Mord oder anderes dem Aehnliches begangen haben, diese stürzt ihr verdientes Geschick in den Tartarus, dem sie nie wieder entrinnen. Diejenigen aber, die heilbare zwar aber doch schwere Sünden begangen haben, indem sie z. B. gegen Vater und Mutter aus Leidenschaft Gewalt geübt oder sonstwie zu Mördern geworden sind, die aber ihr übriges Leben in Reue hingebracht haben, müssen zwar auch in den Tartarus stürzen, wenn sie aber ein Jahr lang darin gewesen sind, so wirft die Welle sie wieder heraus, und zwar die Mörder in den Kokytus, die Frevler an Vater und Mutter in den Pyriphlegethon; wenn sie dann aber fortgetrieben in den Acherusischen See kommen, so schreien und rufen sie nach denjenigen, die sie umgebracht oder an denen sie gefrevelt haben, und bitten und flehen, sie möchten sie in den See heraussteigen lassen und sie aufnehmen. Wenn nun diese sich erbitten lassen, so steigen sie heraus und sind von ihren Leiden befreit; wo nicht, so stürzen sie wieder in den Tartarus zurück, und aus diesem wieder in die Ströme, und so ergeht es ihnen fort, bis sie diejenigen erbitten, an denen sie sich vergangen haben. Denn zu dieser Strafe sind sie von den Richtern verurtheilt. Diejenigen aber, von denen sich zeigt, daß sie vorzüglich heilig gelebt haben, diese sind es, welche sogleich von diesen Orten im Innern der Erde befreit und wie aus dem Gefängnis erlöst werden und in die oberen reinen Wohnungen gelangen und oben auf der Erde wohnen. Von diesen aber leben diejenigen, welche durch die Philosophie sich vollkommen gereinigt haben, hinfort ganz ohne Körper und kommen in noch schönere Wohnungen als diese; dieselben aber zu beschreiben, ist weder leicht

noch reicht die gegenwärtige Zeit dazu aus. Um deswillen nun, was wir jetzt betrachtet haben, muß man Alles thun, um der Tugend und Vernunft in diesem Leben theilhaftig zu werden; denn herrlich ist der Preis und groß die Hoffnung."

Das Wesentlichste an dieser Schilderung ist für uns, daß Plato hier bestimmt einen dreifachen Zustand der Seelen nach dem Tod unterscheidet, außer der absoluten Seligkeit und Unseligkeit einen Zustand der Läuterung und Reinigung, wobei Susemihl mit Recht auf den schönen Gedanken aufmerksam macht, daß die Verzeihung derer, gegen welche sie gefrevelt, den Schuldigen die größte Linderung gewährt. Daß hier nicht die Philosophen allein als die seligen bezeichnet werden, wenn auch als die seligsten, steht allerdings in Widerspruch mit dem früheren Mythus, wornach die Philosophen allein Seligkeit hoffen können. Indessen muß man bedenken, daß jener frühere Mythus der Erörterung über Wesen und Thun des Philosophen so nahe stand, daß schon dieser Zusammenhang zu einer Bevorzugung des Philosophen auch im Mythus nöthigte, während dieser letzte Mythus vielmehr ein universales, darum auch alle Seiten gleichmäßig umfassendes, Gemälde sein sollte. Was zuletzt von der Körperlosigkeit der Seelen der Philosophen gesagt ist, bedeutet zunächst nur die vollkommne Befreiung vom Körper als sinnlicher Schranke (wie der Körper schon im ersten Theil dargestellt war), muß aber nicht von völliger Körperlosigkeit verstanden werden, wogegen schon die Erwähnung von Wohnungen dieser Seelen streiten würde.

p. 114. D. — 115. „Zu behaupten nun, daß sich dieses alles grade so verhält, wie ich es beschrieben, das kann einem verständigen Mann nicht beikommen; daß es aber doch entweder so oder auf irgend eine ähnliche Weise mit unsern Seelen und ihrem Aufenthalt sich verhalten

muß, wenn anders die Seele unsterblich ist, dieses, meine ich, dürfen wir glauben, und es ist werth, es auf diesen Glauben zu wagen; denn schön ist das Wagnis und man muß sich dergleichen immer vorsprechen, weswegen denn auch ich diese Dichtung so lang hinausgezogen habe. Und deswegen nun darf derjenige für seine Seele unbesorgt sein, der in diesem Leben allen sinnlichen Begierden und aller Pflege der Sinne entsagt hat als einer ihm fremden Sache und überzeugt, daß sie das Uebel nur ärger machen, dagegen allen Eifer auf Erkenntnis der Wahrheit gerichtet und seine Seele geschmückt hat nicht mit einem fremden, sondern mit dem ihr eignen Schmuck, mit Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freiheits- und Wahrheitssinn und so nun die Fahrt in die Unterwelt erwartet, um zu gehen, sobald das Schicksal ruft. Ihr nun, Simmias und Kebes, und ihr Andern, ihr werdet ein jeder einmal zu seiner Zeit diesen Gang antreten; mich aber ruft jetzt, wie der Trauerspieldichter sagen würde, mein Verhängnis, und es wird wohl ziemlich an der Zeit sein, daß ich mich zum Bad anschicke; denn es dünkt mich doch besser selbst zu baden, ehe ich den Gifttrank nehme, als den Weibern Mühe zu machen mit dem Waschen des Leichnams."

Es ist die Frage, was Plato mit diesem Mythus, dessen wesentlichster Inhalt schon erhoben worden ist, an dieser Stelle des Gesprächs beabsichtigt habe. Die Meinung derer, welche in diesem Mythus einen neuen Grund, einen „Glaubensgrund" erblicken, bestätigt sich uns mit keinem Worte. Nirgends ist gesagt, daß aus der nothwendigen Annahme einer Vergeltung die Unsterblichkeit zu folgern sei, oder etwas dem Aehnliches. Vielmehr wird die Gewisheit der Unsterblichkeit überall vorausgesetzt. Die Worte am Schluß „man muß sich dergleichen immer vorsprechen" (ἐπᾴδειν) bedeuten nicht, daß damit der Glaube an die Unsterblichkeit zu stützen sei, sondern

daß durch die Erwägung des verschiedenen Looses der Seelen nach dem Tod der Eifer im Streben nach Tugend und Weisheit immer neu anzufachen sei, wie der ganze Zusammenhang zeigt. Da es jedoch allzu deutlich ist, daß wir hier keinen Beweis, in welcher Form auch immer vor uns haben, so wird dieser Mythus auch eine ethische Betrachtung genannt. Das ist er freilich, indem ja die Schilderung der verschiedenen Zustände der Seelen nach dem Tod je nach Verhältnis ihrer Tugend und Sittenreinheit doch die Hauptsache ist, nur soll man nicht unter der Hand wieder eine Art moralischen Beweises daraus machen wollen. Vielmehr enthält der Mythus nur eine Folgerung aus dem bisher Bewiesenen; da nämlich die Unsterblichkeit der Seele feststeht, so ist auch eine Verschiedenheit im Leben und Zustand der Seelen nach dem Tod nach dem Maaß ihrer Tugend anzunehmen. Plato will also damit die praktische Bedeutung der Unsterblichkeitslehre zeigen, und das auf eine möglichst kräftige nachdrückliche Weise. Plato ist kein Schulphilosoph. Es genügt ihm nicht, auf logischem Weg die Unsterblichkeit dargethan zu haben. Die Seele ist ihm so sehr das wahrhaft Seiende, das Bleibende, das Leben nach dem Tod so sehr das wahre wirkliche Leben, daß es ihn drängt, diese Anschauung auch plastisch auszudrücken. Denn es handelt sich für Plato zuletzt überall nicht um leere Begriffe, sondern um lebendige Wahrheit. Aber eben darum, weil ihm Begriff und Leben Eins ist, darum ist seine Lehre nie blos dogmatisch, sondern allemal auch ethisch; denn die beste Wahrheit ist ja nichtig, wenn sie nicht Leben erzeugt. Daß der Zweck dieses Mythus zunächst ein paränetischer ist, ergeben schon die Anfangs- und Schlußworte. Andrerseits läßt sich derselbe auch als eine Rechtfertigung des Sokrates ansehen, wie die Worte sagen: Darum darf derjenige für seine Seele getrost sein (θαῤῥεῖν χρή), der den Be-

gierden entsagt; was nämlich für Sokrates eine Rechtfertigung ist, das ist zugleich für seine Freunde eine Ermahnung. Diese Rechtfertigung des Sokrates ist hier zum Abschluß gekommen. Wollen wir das Gespräch in drei Haupttheile zerlegen, eine Eintheilung, auf welche jedoch gar kein weiterer Werth gelegt werden soll, so hat Sokrates im ersten Theil gezeigt, daß für den Philosophen, wenn irgendwo, erst nach dem Tod die Erfüllung seines Strebens zu erwarten sein kann, im zweiten (dem Haupttheil), daß diese Erwartung begründet ist, im dritten, wie nach Allem, woraus wir schließen können, das Leben nach dem Tod vorzustellen sei (Scheidung zwischen Guten und Bösen, Lohn und Strafe). Somit hat sich Sokrates vollständig gerechtfertigt und bewiesen, was er zu beweisen sich vorgenommen, daß der Tod für den Philosophen (d. h. für den wahren Menschen) kein Uebel, sondern das wünschenswertheste Ereignis, nämlich der Uebergang zum vollkommenen Leben ist.

Der Charakter unsres Gesprächs bringt es mit sich, daß es nicht unmittelbar mit dem Ende der wissenschaftlichen Unterredung abgebrochen, sondern durch eine eigne dramatische Scene abgeschlossen wird.

Schlußscene. p. 115. B. — 118.

„Als er dies gesagt, sprach Kriton: Gut Sokrates! Was hast du aber diesen oder mir aufzutragen deiner Kinder wegen oder was wir dir sonst noch zu Liebe thun können? Nichts Andres, sprach Sokrates, als was ich immer schon gesagt, wenn ihr für euch selbst recht Sorge tragt, dann werdet ihr mir und den Meinigen und euch selbst die größte Liebe erweisen, die ihr könnt, wenn ihr auch jetzt nichts zusagt; thut ihr das aber nicht, wollt ihr dem früher und jetzt wieder Gesag-

ten nicht folgen gleichwie Fußstapfen, so werdet ihr nichts bessern, wenn ihr jetzt auch noch soviel versprecht. Das wollen wir uns bestreben zu thun, sprach Kriton, aber auf welche Weise sollen wir dich begraben? Wie ihr wollt, antwortete er, wenn ihr anders meiner habhaft werdet und ich euch nicht entwische. Dabei lächelte er sanft und sagte auf uns blickend: den Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, daß nur der Sokrates, der jetzt mit euch redet und Alles, was er sagt, verständig eintheilt, ich bin, sondern er meint, ich sei jener, den er bald als eine Leiche sehen wird, und darum fragt er, wie er mich begraben soll. Die lange Rede aber, die ich jetzt gehalten, daß ich, wenn ich das Gift getrunken, nicht mehr bei euch bleiben, sondern fortgehen werde zu den Herrlichkeiten der Seligen, dieses habe ich, wie mir scheint, für ihn vergeblich geredet, als Einer der nur die Andern und sich zu beruhigen sucht. Verbürgt euch darum für mich beim Kriton, und zwar umgekehrt als er sich für mich bei den Richtern verbürgt hat; denn er hat sich verbürgt, daß ich dableiben werde, ihr aber verbürgt euch, daß ich nicht dableiben werde, sondern hinweggehen, damit Kriton es leichter ertrage, wenn er sieht, wie meine Leiche verbrannt oder begraben wird, und sich nicht für mich betrübe, als ob ich etwas Arges erlitte, und bei meinem Begräbnis nicht sage, er stelle den Sokrates aus oder trage ihn hinaus oder begrabe ihn. Denn wisse wohl, o bester Kriton, sich nicht gut auszudrücken ist nicht blos um dieses selbst willen fehlerhaft, sondern bringt auch in die Seele selbst etwas Böses hinein. So sei nun getrost und sage nicht anders, als daß du nur meinen Leib begräbst, begrabe ihn aber so, wie es dir gefällt und wie du es für das Passendste hältst."

Das *ὁμολογεῖν* im Anfangs dieses Stücks (tragt für euch selbst Sorge, so werdet ihr mir die größte Liebe

erweisen κἂν μὴ νῦν ὁμολογήσητε) nimmt Schmidt nach Ficinus im Sinn von concedere, so daß sich dieses Satzglied auf die Unsterblichkeitslehre bezöge und der Sinn wäre: wenn ihr auch jetzt nicht beistimmt. Aber die gewöhnliche Erklärung mit promittere ist richtig. Denn es ist ja von Liebeserweisungen die Rede; Kriton bittet den Sokrates, einen Wunsch äußern zu wollen, und möchte ihn durch die Zusage der Erfüllung desselben erfreuen; worauf Sokrates sagt, der beste Liebesweis werde sein, wenn sie seinen Reden folgen. — Die, wie es scheint, gewöhnliche Uebersetzung von τοῦτό μοι δοκῶ αὐτῷ ἄλλως λέγειν etc.: Dieses, meint er, sage ich nur so, um euch und mich zu beruhigen, könnte dem Sinn nach ganz passend scheinen; wenn nur das fatale μοι vor δοκῶ nicht wäre, welches doch aller Analogie zufolge zu δοκῶ gehört. Zwei Dative können aber bei δοκῶ unmöglich stehen, man müßte denn erklären wollen: dieses scheine ich mir für ihn (in seinen Augen) nur so zu sagen, gleichsam als wenn geschrieben wäre τοῦτό μοι δοκῶ αὐτῷ δοκεῖν ἄλλως λέγειν, wofür aber doch wohl zu erwarten wäre: τοῦτο δοκῶ αὐτῷ — μοι. Daß nun das μοι zwingt, das αὐτῷ auf λέγειν zu beziehen und zu übersetzen: dieses rede ich, wie mir scheint, für ihn vergeblich, darin hat Schmidt unstreitig Recht. Aber was macht man dann mit dem folgenden Glied παραμυθούμενος ἅμα μὲν ὑμᾶς, ἅμα δ᾽ ἐμαυτόν? Denn zu übersetzen: dieses, womit ich doch euch und mich zu beruhigen suchte, ist, wie es scheint, für ihn vergeblich geredet, hindert die Stellung dieses Satzgliedes, welches hinter dem αὐτῷ δοκῶ ἄλλως λέγειν zu schleppend hinten drein kommen und einen dem Vorhergehenden fremdartigen Gedanken bringen würde; man sollte das παραμυθούμενος κτλ. vor dem δοκῶ αὐτῷ ἄλλως λέγειν erwarten. Man muß es daher mit dem ἄλλως in Verbindung bringen und als

Begründung dazu fassen: Dies rede ich, wie mir scheint, für ihn vergeblich, nämlich als Einer, der eben nur euch und sich (mich) zu beruhigen sucht (und der deshalb, wie alle solche Leute, die nur reden, um zu trösten, gleichviel, wieviel ihre Rede Wahrheit enthalte, mit seinen Trostgründen keinen Glauben verdient). — **καὶ θάπτειν οὕτως κτλ.** (von χρή abhängig) am Schluß dieses Stückes will Schmidt von *φάναι* abhängen lassen; allein dies wäre sehr schleppend und ergäbe den unrichtigen Gedanken, daß Kriton s a g e n solle, er begrabe den Leib des Sokrates, wie es ihm gefalle u. s. w., während dies, daß er (sich und Andern) sagen solle, es sei nur der L e i b des Sokrates, den er begrabe, allerdings nothwendig war einzuschärfen. Daß aber, wenn man das zweite *θάπτειν* von *χρή* abhängen läßt, ein schon oben (bei *ὅπως ἂν βούλησθε*) ausgesprochener Gedanke unnütz wiederholt werde, wird man nicht sagen können, da die obige Antwort mehr eine die Frage abweisende war, indem Sokrates den Kriton zuerst darüber belehren wollte, daß ja nicht er selbst es sei, der begraben werde. Zugegeben aber, es sei oben schon die bestimmte Antwort ertheilt, so ist dort der Satz erst als Thesis der folgenden Rede vorangestellt, kann am Schluß also, nachdem Kriton belehrt ist, daß es ja nicht der Sokrates selbst sei, den er zu begraben habe, ganz gut wiederholt werden, zumal da es nun bestimmter heißt: wie es dir gefällt und wie es dem Herkommen (der frommen Sitte) entspricht.

„Damit stand er auf und ging in ein Gemach, um zu baden, und Kriton folgte ihm, uns aber hieß er warten. Wir warteten also und unterhielten uns untereinander von dem Gesagten und betrachteten es nochmals und dann sprachen wir wieder von dem großen Unglück, das uns jetzt betroffen, denn wir glaubten ordentlich, wir würden eines Vaters beraubt und müßten nun wie

Waisen unser weiteres Leben führen. Nachdem er nun gebadet und seine Kinder zu ihm gebracht waren — er hatte zwei kleine Söhne und einen erwachsenen — und die Weiber von seiner Familie kamen, besprach er sich mit ihnen in Kriton's Gegenwart und trug ihnen auf, was er wünschte, dann aber hieß er die Weiber und Kinder weggehen und kam zu uns heraus. Und es war nahe an Sonnenuntergang, denn er war lange drinnen geblieben. Als er nun kam, setzte er sich nach dem Bad und sprach darnach nicht mehr viel. Da kam der Diener der Elfe und trat vor ihn, indem er sagte: Ueber dich, Sokrates, werde ich mich nicht zu beklagen haben, wie über die Andern, die mich schmähen und mir fluchen, wenn ich sie heiße das Gift zu trinken nach dem Befehl der Obrigkeit. Wie ich dich in dieser ganzen Zeit als den edelsten und sanftesten und besten Mann kennen gelernt habe unter allen, soviele hieher gekommen, so, das weiß ich, wirst du mir auch jetzt nicht zürnen, sondern denen, die daran schuld sind, du kennst sie ja. Nun also, du weißst ja, was ich zu melden komme, lebe wohl und füge dich so leicht du kannst in das, was nicht zu ändern ist. Und dabei weinte er und kehrte sich um und ging. Und Sokrates sah ihm nach und rief: Lebe wohl auch du, ich will also thun. Und dabei wandte er sich zu uns und sprach: Wie zart ist doch jener Mann! Denn diese ganze Zeit kam er oft und unterhielt sich zuweilen mit mir und war der liebevollste Mensch, und nun — wie aufrichtig beweint er mich! Wohlan denn, Kriton, laß uns ihm gehorchen, und bringe Einer den Trank, wenn er bereitet ist; wo nicht, so soll ihn der Mensch bereiten. Aber ich meine, sagt Kriton, die Sonne ist noch über den Bergen und ist noch nicht untergegangen. Dazu weiß ich auch von Andern, die erst ganz spät das Gift nahmen, wenn es ihnen geheißen wurde, und noch aßen und tranken, ja

auch noch dem Genuß der Liebe sich hingaben. So dränge nun nicht, denn es ist noch Zeit. Natürlich, erwiederte ihm Sokrates, thun jene so, von denen du sagst, denn sie meinen damit noch etwas zu gewinnen, aber ebenso natürlich ist es auch, daß ich nicht so thue, denn ich glaube damit nichts zu gewinnen, als daß ich mich vor mir selbst lächerlich mache, wenn ich so am Leben hänge und spare, wo doch nichts mehr ist. Also geh, folge und thue nicht anders." [Daß aus dem Ausdruck *αἱ οἰκεῖαι γυναῖκες* p. 116. B. nicht auf eine Bigamie des Sokrates zu schließen ist, wie Hemsterhuys gemeint hat, ergibt sich, wie man aus jedem Lexikon sehen kann, schon aus dem Ausdruck *οἰκεῖαι*; Ehefrauen würden etwa *αἱ γυναῖκες αὐτοῦ* genannt worden sein, *οἰκεῖαι γ.* aber können nach dem Sprachgebrauch nur Weiber aus der Familie, aus der Verwandtschaft sein (überhaupt nahestehende, befreundete).]

„Da winkte Kriton dem in der Nähe stehenden Knaben. Und der Knabe ging hinaus und kam nach einer Weile zurück mit demjenigen, der ihm das Gift reichen sollte und es zubereitet in einem Becher brachte. Nun denn, mein Bester, sprach Sokrates, indem er den Mann ansah, du verstehst dich ja darauf, wie muß man es machen? Nicht anders, antwortete dieser, als nach dem Trinken auf- und abgehen, bis dir die Beine schwer werden, und dann dich niederlegen, und so wird es schon von selbst wirken. Damit reichte er dem Sokrates den Becher und dieser nahm ihn, und indem er ganz fröhlich, o Echekrates, ohne zu zittern und ohne Farbe und Miene zu verändern, sondern, wie er pflegte, mit scharfem (ernstem) Blick den Menschen ansah, fragte er: Was meinst du von dem Trank? ist es erlaubt, davon einem Gott zu spenden oder nicht? Wir bereiten, sprach dieser, nur soviel, als wir für hin-

reichend halten. Ich verstehe, sprach Sokrates; aber beten zu den Göttern ist ja wohl ebenso verstattet als geziemend, daß die Reise von hier dorthin eine glückliche werde, und dieses Gebet thue ich denn auch hiemit, daß es also geschehe. Und damit nahm er den Becher und trank ihn leicht und heiter aus. Von uns nun hatten sich die Meisten bis daher noch so ziemlich halten können, nicht zu weinen; als wir aber sahen, wie er den Becher an den Mund setzte und wie er ihn leerte, da waren wir nimmer dazu im Stande, und auch mir selbst flossen die Thränen, wie ich mich auch zu halten suchte (ἐμοῦ βίᾳ me invito, wie Schmidt richtig erklärt), in Strömen, daß ich mich verhüllen und mich ausweinen mußte; denn nicht über ihn weinte ich, sondern über mein eignes Unglück, daß ich eines solchen Freundes nun beraubt sei. Kriton aber war noch vor mir aufgestanden, da er die Thränen nicht zurückhalten konnte. Apollodorus aber hatte schon vorher unaufhörlich geweint, jetzt aber schrie (schluchzte) er laut auf und weinte und klagte, daß er einen jeden von uns erschütterte außer Sokrates selbst. Dieser aber sagte: Was macht ihr doch, ihr seltsamen Leute! denn darum zumeist habe ich ja die Weiber fortgeschickt, damit sie kein solches Versehen machen; denn ich habe gehört, daß man in der Stille (unter guter Vorbedeutung) sterben soll. So haltet euch denn ruhig und seid standhaft! Da wir dieses hörten, schämten wir uns und hielten an uns mit Weinen; er aber ging auf und ab, und als ihm, wie er sagte, die Beine schwer wurden, legte er sich auf den Rücken; denn so hieß es ihn der Mensch. Und dabei befühlte ihn dieser, der ihm das Gift gereicht hatte, und untersuchte von Zeit zu Zeit seine Füße und Schenkel, und dann drückte er stark an seinen Fuß, und fragte, ob er es spüre, was er verneinte. Und dann ebenso bei den

Knieen, und so weiter hinauf zeigte er uns, wie er kalt und starr wurde. Da befühlte er ihn wieder und sagte, wenn es ihm ans Herz käme, dann werde es aus sein. Und schon war der Unterleib fast ganz kalt, da enthüllte er sich — denn er war verhüllt — und sprach — dies war sein letztes Wort —: Kriton, wir sind dem Asklepius einen Hahn schuldig, entrichtet ihm den und versäumt es nicht! Das wollen wir thun, sprach Kriton, siehe zu, ob du sonst noch etwas zu sagen hast. Darauf antwortete er aber nichts mehr und bald darauf bewegte er sich noch einmal (zuckte er), und der Mensch enthüllte ihn, und seine Augen waren starr. Als dies Kriton sah, schloß er ihm Mund und Augen. — Das war, mein Echekrates, das Ende unsres Freundes, eines Mannes, der, wie wir wohl sagen dürfen, unter seinen Zeitgenossen, so viele wir kennen gelernt haben, der beste war und der vernünftigste und der gerechteste." *)

Das ἄλλως am Schluß ist unübersetzt geblieben. Es ist auch, sowie es dasteht, für den Sinn eine gewisse Störung, und alle Erklärungen sehen nur Nothbehelfen gleich. Stallbaum vermuthet, daß das τῶν vor τότε zu streichen sei, wodurch der jedenfalls bessere Sinn entsteht: des Mannes, der damals (bei seinem Tod) nach dem, was wir erfahren, als der beste sich gezeigt und

*) Am Schluß der Uebersetzung noch ein Wort über diese. Da der Zweck dieser Arbeit nicht in der Uebersetzung besteht, da der Versuch einer völlig neuen Uebersetzung etwas, wenn nicht Unmögliches, doch sehr Gewagtes wäre, so hat sich unsre Uebertragung am liebsten der Schleiermacherischen angeschlossen, welche ja immer noch für die „genialste" gilt, d. h. doch wohl, worin sich der Charakter des Originals am besten widerspiegelt, — natürlich ausgenommen solche Stellen, bei deren Auffassung wir uns anders entscheiden mußten.

auch in seinem ganzen übrigen Leben (ἄλλως) der vernünftigste und gerechteste gewesen ist. Wenn aber etwas geändert werden darf, ist dann nicht die noch kleinere Aenderung vorzuziehen: ἄλλων statt ἄλλως zu lesen, so daß es heißt: des Mannes, der unter seinen Zeitgenossen (τῶν τότε), soviele wir kennen gelernt, der beste gewesen ist und auch unter (allen) andern (auch früheren) der vernünftigste und gerechteste —? Es soll jedoch diese Vermuthung nur als eine Frage, welche Andere prüfen mögen, aufgestellt werden, weshalb sie auch in der Uebersetzung unbenützt geblieben ist. Ist aber für Plato nur der Philosoph der Mensch, wie er sein soll, und ist ihm Sokrates, wie er es denn auch ist, das Ideal eines Philosophen, so hat die Annahme, daß Plato diejenige Schrift, in der Sokrates wie in keiner andern Hauptperson sein sollte, mit einem Urtheil abgeschlossen, womit er Sokrates nicht allein über alle seine Zeitgenossen, sondern auch über alle großen Menschen früherer Zeiten stellte, alle Wahrscheinlichkeit für sich. —

Des Sokrates letztes Wort, die Bitte an seinen Freund Kriton, dem Asklepius als dem Gott der Genesung das Opfer für ihn darzubringen, welches Kranke nach ihrer Genesung zu bringen pflegten, zeigt noch einmal in bestimmtester Kürze, daß ihm auch auf dem Sterbebette noch der Tod nichts Anderes ist als Genesung. — Weiterer sachlicher Erklärung bedarf diese Schlußscene nicht. Was der Inhalt aller philosophischen Unterredungen in diesem Gespräch gewesen, das bestätigt Sokrates durch sein eignes Beispiel auf das Herrlichste in diesen seinen letzten Stunden, in denen wir ihn noch im Verkehr mit seinen Freunden, mit seinen Angehörigen, mit den Dienern des Gefängnisses sehen. Mild und freundlich, heiter bis zum Scherzhaften, und doch mit immer gleichem Ernst seinem Ziel zugewendet, die Zeit seines

Todes nicht leidenschaftlich herbeiwünschend, aber auch keineswegs furchtsam hinausschiebend, ohne Aufregung, in erhabner Ruhe, gleichgültig gesinnt gegen alles Aeußere, wie gegen das Begräbnis, dennoch voll frommer Scheu, eine heilige Sitte zu verletzen (ᾗ καὶ μάλιστα ἡγῇ νόμιμον εἶναι, — auch sein letztes Wort gehört hieher), und vor dem letzten Schritt im Gebet zu den Göttern sich wendend, — so bestätigt er durch seinen Tod seine Lehre, daß das Leben des Philosophen, d. i. des wahren Menschen, durch den Tod nicht vernichtet, sondern zu höherer Vollendung erhoben wird.

II. Ist der Stoff des Gesprächs historisch oder erfunden?

Ehe wir nun zu den wichtigeren Abschnitten über Gedankengang und Zweck unsres Gesprächs übergehen, sei noch eine kleine Frage eingeschaltet, für welche sich später kein schicklicher Ort mehr finden wird, welche es aber doch verdient, nicht ganz übergangen zu werden. Es wird nämlich kein Leser des Phaedon das Buch aus der Hand legen ohne den Wunsch, wenn es möglich wäre, zu erfahren, wieviel an dem, was Plato von der letzten Unterredung des Sokrates berichtet, historischen Grund habe, ein Wunsch, der bei der großen Bedeutung, welche der Person des Sokrates in unserm Gespräch zukommt, und bei dem außerordentlichen Charakter, der diesen Vorgängen eigen ist, ohne Zweifel seine volle Berechtigung hat. Wenn es nun auch nicht wohl möglich ist, hierüber irgend etwas Neues vorzubringen, wenn auch jeder Leser leicht im Stand ist, sich selbst ein Urtheil hierüber zu bilden, so mag doch Mancher irgend eine Aeußerung über diesen Gegenstand in einer Schrift, wie die vorliegende ist, erwarten.

Einen geschichtlichen Beleg dafür, daß Sokrates vor seinem Tod noch diese oder ähnliche Unterredungen über die Unsterblichkeit der Seele mit seinen Freunden und Schülern gepflogen, gibt es nicht. Doch ist es nicht blos möglich, sondern im höchsten Grade wahrscheinlich, daß der Mann, welcher es unter seiner Würde

hielt, durch feige Bitten sich dem Todesurtheil zu entziehen, welcher die Anerbietungen seiner Freunde, ihm zur Flucht zu verhelfen, standhaft zurückwies (welches alles geschichtliche Züge sind), sein letztes Zusammensein mit seinen Freunden zu Unterredungen über das ihm bevorstehende Schicksal, über den Tod und was der Tod ihm sei, werde benützt haben. Xenophon sagt allerdings nichts davon, er läßt überhaupt den sterbenden Sokrates der Unsterblichkeit keine Erwähnung thun. Allein dies beweist auch nichts gegen unsre Vermuthung, da eben, wie bekannt, Xenophon zu jener Zeit ferne in Asien war, somit überhaupt nicht als authentischer Zeuge gelten kann. Genug also einstweilen daran, daß es von vornherein höchst wahrscheinlich ist, Sokrates werde in seinen letzten Stunden über solche Gegenstände gesprochen haben; ob freilich in der Weise Plato's oder im Sinne des unter Plato's Werken sich findenden unächten Gesprächs Axiochus, worin der darin auftretende Sokrates nicht viel andre Gründe zum Trost eines Sterbenden vorbringt, als daß im Tod keine Empfindung mehr sei, ganz in Cicero's Weise, nebst einem höchst dürftigen Unsterblichkeitsbeweis, worin aus der großen Geisteskraft des Menschen, wie sie in Erfindungen und andern großen Werken sich gezeigt, auf ein *θεῖόν τι* im Menschen und von da auf die Unsterblichkeit geschlossen wird, — kurz, in welcher Weise Sokrates von Tod und Unsterblichkeit werde geredet haben (wiewohl letzteres kaum des Sokrates für würdig gelten kann), das muß freilich dahingestellt bleiben.

Sehen wir uns nun in unserm Gespräch selbst nach einzelnen Zügen um, welche auf einen historischen Grund schließen lassen, so begegnen uns hier mehrere Andeutungen. Wenn auch das bekannte *Πλάτων ἠσθένει* zunächst allerdings nur andeuten soll, daß man in dem Folgenden keinen geschichtlich treuen Bericht zu erwarten

habe, so klingt es doch zugleich wie eine Art Entschuldigung, welche schwerlich angebracht sein würde, wenn von den Freunden des Sokrates keiner bei seinem Tod zugegen gewesen wäre. Es kommt aber zu diesem speziellen Zug noch die Erwähnung der Abwesenheit des Aristippus und des Kleombrotus, sowie der Anwesenheit der andern Freunde und Schüler, des Kriton, des Apollodorus, des Aeschines, des Euklides und der Andern. Woraus jedenfalls soviel hervorgeht, daß Sokrates umgeben von den meisten seiner Freunde und Schüler gestorben ist, und woraus weiter zu schließen ist, daß er Unterredungen über Gegenstände, die ihm in jener Zeit besonders nahe liegen mußten, werde geführt haben. Außerdem finden wir noch zwei Andeutungen, die Erwähnung der dichterischen Versuche und das letzte Wort des Sokrates, „wir sind dem Asklepius einen Hahn schuldig.“ Daß diese so ausdrücklich als sein letztes Wort bezeichnete Aeußerung ihm wirklich angehört, ist außer Zweifel, und ebenso, daß das vom Versemachen Gesagte geschichtlichen Grund hat. Liegt nun auch weder in dem Einen noch in dem Andern eine direkte Andeutung, so ist doch durch beides, daß er im Gefängnis noch einen Hymnus auf Apollo gedichtet, und daß er im Sterben noch daran erinnert, dem Asklepius, dem Gott der Genesung, das übliche Opfer darzubringen, wahrscheinlich gemacht, daß wenigstens ähnliche Gedanken wie die von Plato ihm in den Mund gelegten den sterbenden Sokrates müssen beschäftigt haben.

Daß überhaupt der platonische Sokrates von dem geschichtlichen nicht himmelweit verschieden sein könne, das ergibt sich aus mancherlei Beobachtungen an unserm Gespräch wie an andern. Eine der bekanntesten und hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten des Sokrates ist seine Ironie, welche freilich dem Ernst der Sache gemäß in unserm Gespräch zurücktritt, aber doch wenigstens in

dem an Euenus zu bestellenden Auftrag und in dem Rückblick auf Anaxagoras und öfters in ihrer ganzen Liebenswürdigkeit durchklingt. Ferner ist hier zu erinnern an sein Benehmen gegen seine Freunde, die er seinen leiblichen Angehörigen weit vorzieht, seine Milde gegen andere Meinungen, seine Freude über kräftigen Widerspruch, seine Frömmigkeit, die sich ausspricht im Hymnus auf Apollo, in der Frage, ob er von dem Gifttrank spenden dürfe, in seinem Gebet, in seinem letzten Willen, seinem Muth, seiner Todesfreudigkeit überhaupt. Alle diese Züge sind sichtlich historisch, freilich nicht blos dem sterbenden, sondern dem ganzen Sokrates eigen, der sich aber eben erwiesenermassen bis ans Ende seines Lebens gleichgeblieben ist. Wenn nun alle diese in dem wenn auch immerhin verklärten Bild des platonischen Sokrates vorkommenden Charakterzüge, wie nicht zu leugnen ist, auf einen geschichtlichen Grund deuten, sollte dann grade dieses, der Glaube des Sokrates an die Unsterblichkeit und daß er vor seinem Tod noch hievon geredet, bloße Zuthat sein? Hiezu kommt noch der wichtigste Umstand, daß Plato einem Mann, der solcher Gedanken, wie er selbst sie aussprach, gradezu unfähig gewesen wäre, ja dessen Gesinnung keine innere Verwandtschaft mit der seinigen gehabt hätte, seine ganze Philosophie und insbesondere seine Gedanken über Tod und Unsterblichkeit gewis nicht würde in den Mund gelegt haben. Dies konnte er nur dann thun, wenn jener Mann zu ihm im Verhältnis eines geistigen Vaters stand, von dem er sich angeregt und befruchtet wußte. Und nicht etwa einem oberflächlichen Popularphilosophen, sondern nur einem eminent großen Geist, der auch der höchsten Spekulation nicht fremd blieb, konnte Plato soviel verdanken, daß er ihn zum Träger seiner Gedanken machte. Und somit darf es wohl als zuverlässig betrachtet werden, daß das von Plato in unserm Gespräch

gezeichnete Bild des Sokrates im Wesentlichen ein getreues ist und daß diesem Untersuchungen wie die hier geführten in keinem Fall fremd geblieben sind. Und wenn wir hiezu die andern Wahrscheinlichkeitsgründe nehmen, so werden wir Grund genug haben anzunehmen, daß Sokrates in seinen letzten Stunden Unterredungen ähnlich den vom Plato erzählten mit seinen Freunden werde geführt haben.

III. Uebersicht des Gedankengangs.

Zum bequemeren Ueberblick diene der folgende Umriß, wenn derselbe auch, um nicht Oeftergesagtes immer ausführlich zu wiederholen, nur die Gestalt eines Registers hat.

Das erste Stück, p. 57—59. C., enthält den Eingang, diejenige Scene, welche gleichsam noch in der Vorhalle spielt, worin Phaedon den Grund der Verspätung der Urtheilsvollstreckung berichtet (das Fest des Apollo), den Eindruck schildert, den die letzte Unterredung des Sokrates auf ihn gemacht, und die Namen der dabei Anwesenden aufzählt.

Das zweite Stück (der zweite Eingang oder die Einleitung), p. 59. C. — 61. D., enthält (nach wenigen Uebergangsworten über die früheren Besuche der Freunde bei dem gefangenen Sokrates) die Erzählung, wie Sokrates, von seinen Angehörigen zu seinen Freunden sich wendend, das Gefühl der Freude ausspricht über die Erlösung vom Schmerz, und seinen Bericht über seine dichterischen Versuche. Der zuletzt an Euenus gegebene Auftrag bildet den Uebergang zum Folgenden. Daß nun die eigentliche Unterredung beginnt, wird auch äußerlich angedeutet. —

Mit p. 61. D. beginnt der erste Theil, welcher vom Sterbenwollen des Philosophen handelt, jedoch zuerst p. 61. D. — 63. negativ, um ein Misverständnis abzuwehren, zeigt, wie die Forderung des Sokrates nicht

gemeint sei (nämlich kein *βιάζεσθαι*, da die Menschen *κτήματα τῶν θεῶν*); worauf

p. 61. D. — 63. die Frage aufgeworfen wird, ob dieses nicht dem Satz vom Sterbenwollen des Philosophen entgegen sei; worauf

p. 63. B. — D. Sokrates seine Hoffnung ausspricht, nach dem Tod zu guten Göttern zu kommen, wodurch der folgende positive Theil eingeleitet wird. Daß jedenfalls von hier an die Haupthandlung beginnt, wird auch äußerlich durch die von Kriton veranlaßte Unterbrechung und durch die Worte des Sokrates angedeutet.

Von p. 64. — 69. wird der Inhalt des ersten Theils, daß der Philosoph wünschen muß zu sterben, positiv ausgeführt, so zwar, daß nach nochmaliger Ankündigung des Thema's (64. A. — 64. C.) zuerst p. 64. C. die Definition aufgestellt wird: der Tod ist Trennung der Seele vom Leib. Nun aber (p. 64. D. — 65.) liegt dem Philosophen nichts an sinnlichen Genüssen; ja noch mehr,

(p. 65. D. — 66.) die Sinnlichkeit ist dem Streben des Philosophen nach Erkenntnis sogar hinderlich (subjektiv bewiesen mit dem Hinweis auf das Trügerische der Sinne, objektiv, indem daran erinnert wird, daß die Ideen, das wahrhaft Seiende, nicht sinnlich wahrnehmbar sind), so daß wir also

(p. 66. B. — 67. B.) nur im Tod die Wahrheit zu erkennen hoffen können, im Leben nur, soweit wir die Seele vom Körper losmachen.

Jene Hoffnung aber darf ganz besonders der Philosoph hegen, da

(67. B. — 68. B.) die Philosophie wesentlich eine *κάθαρσις* ist, welches noch weiter

68. B. — 69. E. damit bewiesen wird, daß nur die Tugend des Philosophen als wahre Tugend sich erweist, daß aber hievon (von der Tugend) auch schon nach den Mysterien das Kommen zu den Göttern abhängig

ist. — Nachdem also p. 64—66. bewiesen war, daß der Philosoph, wenn er anders Philosoph sei, den Wunsch haben müsse zu sterben, so wird p. 67—69. gezeigt, daß er auch die beste Hoffnung haben könne, so daß in beiderlei Hinsicht seine Todesfreudigkeit berechtigt ist.

Daß der Philosoph gern stirbt, weil er, wenn irgendwo, erst im Tode die Erfüllung seines Strebens hoffen kann, hat der erste Theil gezeigt; daß aber diese Hoffnung begründet ist, dies wird auf die Frage des Kebes in den folgenden Beweisen ausgeführt, welche den mittleren und Haupttheil des Gesprächs ausmachen.

p. 70—72. D. wird der erste Beweis geführt (aus dem Werden des Entgegengesetzten aus E.)

Zuerst wird (70.—70. B.) von Kebes der Zweifel, aber auch die Forderung, welche an eine Unsterblichkeitslehre zu stellen ist, in schärfster Form ausgesprochen. Sokrates erinnert nun an die mystischreligiöse Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen im Hades seien und aus dem Hades wieder ins Leben zurückkehren, und sucht dieselbe wissenschaftlich zu erweisen, indem er (70. D. — 71.) zeigt, daß Alles, was ein Werden hat, aus dem Entgegengesetzten wird, z. B. Größeres aus Kleinerem und umgekehrt, daß es also

(71. A. — C.) ein doppeltes Werden gibt, woraus dann

(71. C. — 72.) nach Analogie des Schlafens und Wachens, Einschlafens und Erwachens auf das Wiederaufleben der Seele geschlossen wird; welches Ergebnis noch weiter

(71—72. E.) durch eine physische Betrachtung bestätigt wird, in welcher sich zeigt, daß ohne jenen beständigen Wechsel die Weltordnung aufgehoben würde.

p. 71—77. D. wird der zweite Beweis geführt (aus der Wiedererinnerung).

Hier wird erstens gezeigt, daß zur Erinnerung gehört, sich an einem Gegenstand eines andern davon verschiedenen zu erinnern, und zwar auch eines lange vergessenen, und sich dabei des Unterschiedes zwischen beiden bewußt zu werden. — p. 74. Zweitens, daß unser Lernen eine Erinnerung ist, weil wir an den Dingen die Ideen erkennen, welche doch etwas von den Dingen Verschiedenes sind, und dieser Verschiedenheit uns bewußt sind. Da wir nun die Ideen nicht an den Dingen selbst erkennen, sie aber doch einmal durch irgend eine Wahrnehmung erkannt haben müssen, so folgt, daß wir früher einmal, vor diesem Leben, diese Erkenntnis erlangt, aber dann wieder verloren haben (— p. 76. D.), so daß also, wenn die Ideen wirklich sind, auch unsre Seelen präexistent sind, woraus dann im Zusammenhalt mit dem vorigen Beweis die Unsterblichkeit der Seele folgt.

Von p. 78. B. — 80. B. wird der dritte Beweis geführt (aus den Eigenschaften der Seele im Vergleich zum Körper).

Auflösbar ist nur das Zusammengesetzte; unauflösbar muß das Einfache sein. Das Einfache ist nun immer sich selbst gleich, das Zusammengesetzte verhält sich immer anders. Ferner: das Sichselbstgleiche ist unsichtbar, das sich immer Verändernde ist sichtbar. Hierauf folgt die Anwendung auf die Seele. Die Seele gleicht dem letzteren, dem Unsichtbaren, der Leib dem Sichtbaren; die Seele ist, je mehr sie für sich ist und los vom Körper, desto mehr sich selbst gleich; aus beidem folgt, daß die Seele zu der Art des Einfachen, Nichtzusammengesetzten, also Unsterblichen gehört. Zeigt sich schon hieran, daß die Seele im Vergleich zum Leibe die Natur eines höheren, nämlich einfachen nicht zusammengesetzten, Wesens hat, so zeigt sich noch schlagender bei Betrachtung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Leib und Seele, daß die Seele das Herrschende,

d. h. wenigstens das zur Herrschaft Bestimmte ist. Folgerung: Wenn schon der Leib nicht sogleich mit dem Tode vergeht, sondern noch einige Zeit bleibt, wie vielmehr die Seele!

An diese Beweise schließt sich nun der erste Mythus — p. 80. E. — 84. B.

Aus diesen Beweisen folgt nämlich nicht blos die Unsterblichkeit überhaupt, sondern (im Zusammenhalt mit dem im ersten Theil Erörterten) folgt auch, wie das Leben nach dem Tod vorzustellen ist, nämlich daß

(p. 80. E. — 81. A.) die Theilnahme am Göttlichen nur der reinen Seele zu Theil wird,

(p. 81. B. — E.) die nicht gereinigte Seele aber immer etwas von der Sinnlichkeit an sich behält, daher

(81. E. — 82. B.) zur Wanderung durch entsprechende Thierleiber verurtheilt wird. Hierin liegt also

(82. C. — D.) die herrlichste Rechtfertigung des Philosophen, der von der Sinnlichkeit abgewendet ist, denn

(82. C. — 83. E.) nur die Philosophie ists, die dieses bewirkt; daher er denn auch sich nicht von Neuem der Sinnlichkeit hingeben darf. Thut er nun so, so hat er den Tod nicht zu fürchten. — 84. B.

Nachdem hierauf eine Pause in der Unterredung eingetreten ist (wobei Sokrates diese seine Reden als seinen Schwanengesang bezeichnet), folgt

p. 85. C. — 86. D. der Einwand des Simmias, welcher, nachdem er zuvor seinen Grundsatz ausgesprochen, nie nachzulassen, bis etwas Gewisses gefunden sei, den Glauben an die Unsterblichkeit mit der Vorstellung, daß die Seele eine Harmonie (und zwar des Körpers sei) bekämpft; und sodann

p. 86. E. — 88. B. der Einwand des Kebes, der das Verhältnis des Leibes zur Seele mit dem eines Gewandes zu seinem Verfertiger vergleicht und an den

bisherigen Beweisen den Erweis der Ewigkeit der Seele vermißt. Hierauf folgt

p. 88. C. — 89. C. eine mimische Zwischenscene, worin der Eindruck dieser Einwendungen auf die Anwesenden und das Verhalten des Sokrates geschildert wird, und die Rede gegen die Misologie (Erklärung, woher die Misologie komme, durch den Vergleich mit der Misanthropie, und Warnung). Hieran schließt sich

p. 91. D. — 95. die Widerlegung des Simmias, welche aus drei Beweisstücken besteht.

1) 92. — 92. E. die Vorstellung, die Seele sei die Harmonie des Leibes, streitet mit der (schon bewiesenen) Annahme der Präexistenz.

2) p. 93 — 94. B. Da keine Seele mehr Seele ist als die andere, wenn also die Seele eine Harmonie wäre, alle Seelen Harmonieen gleicher Art und Stufe sein müßten, so würden alle sittlichen Unterschiede aufgehoben.

3) p. 94. B. — 95. Die Seele kann dem Leib widerstreben, über ihn herrschen, welches ebenfalls dem Begriff der Harmonie gradezu entgegen ist.

Nachdem nnn p. 95. die Frage des Kebes wiederholt worden ist, folgt

p. 96 — 102. der geschichtliche Rückblick zur Begründung der Ideenlehre,

und zwar 1) p. 96 — 97. auf die Naturphilosophie und Mathematik (jonische und pythag. Philosophie),

2) 97. B. — 99. D. auf Anaxagoras,

3) 99. D. — 102. die Entwicklung der Begriffs- und Ideenlehre, womit eingeleitet ist der vierte Beweis p. 102 — 107. B., der durch folgende Sätze geführt wird. Die Ideen sind immer sich selbst gleich; woran sich die Beseitigung eines aus dem ersten Beweis hergenommenen Einwandes knüpft. Auch Dinge, nämlich solche, denen eine Idee wesentlich immanent ist, können die ihrer eignen Idee entgegengesetzte annehmen. —

105. B. Also kann die Seele, deren Idee das Leben ist, den Tod nicht annehmen; sie ist mithin unsterblich — 105. D. und unvergänglich — 107. D. — Hierauf folgt

p. 107. B. — 115. der Schlußmythus in drei Abschnitten, von denen

der erste die Wanderung in die Unterwelt (107. B. — 108. C.),

der zweite die Beschreibung der Oertlichkeit (108. C. — 113. C.),

der dritte den verschiedenen Zustand der Seelen nach dem Tod zum Gegenstand hat (113. D. — 114. C.).

Die Schlußsceene 114. D. — 118. zeigt den Sokrates im Gespräch mit Kriton, sein letztes Zusammensein mit den Kindern und Frauen, den Abschied vom Gefangenenwärter, die letzten Augenblicke. —

Sehen wir auf das Verhältnis der einzelnen Theile unsres Gesprächs, so nimmt die Frage, aus welchem Grund Plato verschiedene Beweise für die Unsterblichkeit aufgestellt und in dieser Ordnung, unsre Aufmerksamkeit zunächst wieder in Anspruch. Denn, wenn auch schon im Vorhergehenden vielfach berührt, kann diese Frage doch erst hier mit einer gewissen Vollständigkeit besprochen werden. Als ein anerkennenswerther Versuch, den Zusammenhang der verschiedenen Beweise zu erklären, ist die schon öfters erwähnte Ansicht K. F. Hermanns zu betrachten (Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. S. 528 —30), welcher sich im Wesentlichen Steinhart anschließt, daß die verschiedenen Beweise die Entwicklung der platonischen Philosophie darstellen sollten. Allein diese Ansicht ist, wie schon gesagt, hauptsächlich deshalb unannehmbar, weil eine vollkommne Parallele zwischen der Reihenfolge der Beweise und der Entwicklung der platonischen Philosophie nicht durchzuführen ist; denn während in dieser die Ideenlehre den Mittelpunkt der Entwicklung bildet, zu welchem Plato erst nach mancherlei

andern Versuchen gelangt ist, liegt die Ideenlehre den Unsterblichkeitsbeweisen allen mit Ausnahme etwa des ersten gleicherweise zu Grunde, insbesondere dem zweiten. Indessen ist diese Lösung der Frage auch abgesehen von jenem Bedenken immer noch eine äußerliche; denn welcher innere Grund war für Plato vorhanden, die Behandlung der Unsterblichkeitslehre nicht systematisch, sondern historisch nach seinen verschiedenen, von ihm selbst bereits überwundenen Standpunkten anzugreifen? Und warum sollte Plato diese Methode, wenn sie von wissenschaftlichem Werth gewesen ist, nicht auch in andern Schriften angewendet haben? Eine ganz andere Ansicht von dem Verhältnis der vier Beweise hat H. Schmidt aufgestellt (in der Mützell'schen Zeitschrift f. d. Gymnasialw. 1852). Er sagt (S. 521): „In der Mitte der ganzen Argumentation steht — der aus den Ideen als den eigentlichen Lebenswurzeln des Menschen hergenommene logische Beweis; diesen umschließt von beiden Seiten der sich auf den Begriff des Lebens gründende physische; durch beide endlich zieht sich hindurch und beide umfaßt an den äußersten Enden der dem Handeln entlehnte moralische, der seinem wahren Wesen nach der lebendige Glaube des Sokrates an die Unsterblichkeit ist u. s. w." Darnach soll nämlich der zweite und dritte Beweis zusammengenommen als der auf das Denken (d. h. auf die Begriffe) gegründete den Mittel- und Schwerpunkt bilden, der vierte aber zusammengenommen mit dem ersten den physischen Beweis darstellen. Kann man wohl den Worten Plato's größere Gewalt anthun? Daß für Plato der letzte Beweis der bedeutendste gewesen ist, kann doch keinem Leser auf den ersten Anblick zweifelhaft sein. Wie wenig aber der vierte Beweis ein physischer zu nennen ist und wie wenig grade dieser mit dem ersten zusammenhängt, das ergibt sich allein schon aus der Vorbereitung, womit sich Plato zu

diesem für ihn entscheidenden Beweis anschickt und sich den Weg zur höchsten spekulativen Untersuchung bahnt. Außerdem liegt in dieser Ansicht auch eine Verkennung der einfachsten rhetorischen Gesetze. Denn eine solche „Einfassung," wie Schmidt sie hier annimmt, kann wohl bei einem Gemälde stattfinden, auch bei einem Gedicht, und so sehen wir auch in unserm Gespräch, insofern es ein Kunstwerk ist, das Ende wieder in den Anfang zurückkehren, nämlich zur Schilderung der Persönlichkeit des Sokrates; nimmermehr aber kann dieses geschehen bei einer Argumentation, so daß ein Beweis getrennt würde, um einen andern einzuschließen, eine in diesem Fall ganz unmögliche Symmetrie, wo es im Gegentheil darauf ankommt, daß jeder folgende Beweis strenger, bestimmter, treffender werde. Viel eher wäre es nach den Gesetzen der Redekunst erlaubt, den schwächsten Beweis in die Mitte zu stellen, als, wie hier geschehen soll, den stärksten. Steinhart schließt sich theils an Hermann an, theils behauptet auch er, wie Schmidt, nur daß er den Ausdruck „Beweise" nicht dafür gelten läßt, von den ethischen Betrachtungen, wie er sie nennt, nämlich vom ersten Theil und den beiden Mythen, daß dieselben „Glaubensgründe" enthalten sollten, um die (dialektischen) Beweise zu bestätigen. Allein diese Ansicht entbehrt aller innern Wahrscheinlichkeit, indem schwer einzusehen ist, wie das Wissen durch den Glauben bestätigt werden kann, am allerwenigsten aber dem Plato eine solche Meinung zugeschrieben werden darf, auch fehlt es dieser Ansicht an jedem Anhaltspunkt in den Worten unsres Gesprächs, wo keine Stelle darauf hindeutet, daß Sokrates oder seine Freunde durch jene ethischen Betrachtungen überzeugt worden seien. Daß von einem moralischen Beweis, wie er etwa durch die Idee der Gerechtigkeit und durch Forderung einer Vergeltung hätte begründet werden müssen, keine Rede sein

kann, ist oben schon an seinem Ort erinnert worden. Es sei nur noch erwähnt (denn es sollen nicht alle Erklärungsversuche aufgezählt werden) die Ansicht von Zeller (gr. Phil. II, S. 531), welche vor den andern unbedingt den Vorzug verdient. Er erkennt in den verschiedenen Beweisen eigentlich nur einen Beweis, der in verschiedenen Stadien, im Fortschritt vom unmittelbaren und analogischen zum begrifflichen und vermittelten Wissen, entwickelt werde. Beistimmen können wir ihm nur einmal darin nicht, daß auch er in dem ersten Theil (p. 63—69. E.) schon einen Unsterblichkeitsbeweis erblickt, indem darin die Unsterblichkeit am Thun des Subjekts bewiesen werde, dadurch nämlich, daß sich zeige, wie das Denken und Leben des Philosophen schon auf dieser Voraussetzung (der Unsterblichkeit) beruhe; womit doch wohl schon zugegeben ist, daß wir eben hier keinen Beweis vor uns haben. An der Erklärung aber, daß alle Beweise in den ontologischen zusammenlaufen, ist allerdings dieses richtig, daß die verschiedenen Beweise nothwendig zusammengehören und einen inneren Fortschritt darstellen, so daß kein Beweis entbehrt, keiner auch nur von seiner Stelle gerückt werden kann. Nur ist damit noch nicht — weder das Verhältnis der einzelnen Beweise unter sich, noch warum es mehrere einzelne sind (denn dies bleiben sie ja doch) und nicht ein einziger, erklärt. Das Verhältnis der Beweise unter sich wird nun wohl richtig bestimmt sein, wenn wir, wie oben im Einzelnen aufgezeigt, ausgehend von der Beobachtung, daß Plato von den Zuständen des Lebens und Todtseins aus immer näher zur Betrachtung der Seele selbst fortschreitet, sagen, Plato gehe vom Außern zum Innern, so daß er die Unsterblichkeit zuerst aus der Betrachtung der entgegengesetzten aber immer in einander übergehenden Zustände des Lebens und des Todtseins folgert, dann aus der der Beobachtung zunächst sich dar-

bietenden Thätigkeit der Seele, dem Erkennen, sodann aus ihrer Beschaffenheit im Vergleich zum Leibe, zuletzt aus ihrem Wesen und Begriff. So zeigen diese Beweise, von unten nach oben, von außen nach innen aufsteigend, einen doppelten, einen objektiven und einen subjektiven Fortschritt, einen objektiven, indem das Objekt immer mehr in seinem Kern erfaßt wird, und einen subjektiven, indem eben damit zugleich das Wissen aus der Vorstellung zum absoluten Wissen sich erhebt. Fragt man nun aber so: wenn dem Plato der letzte Beweis der allein gültige entscheidende war, warum hat er nicht sogleich diesen gebracht, warum hat er uns solange mit den andern hingehalten, so läßt sich darauf Mehreres antworten. Vor allem könnte man sagen, man glaube nur nicht immer, daß Plato nur die Unsterblichkeit zu beweisen suchte; er wollte ja doch gewis eben so sehr zeigen, was die Seele sei; und wenn dieses auch erst im letzten Beweis vollkommen ausgesprochen ist, so gehörten doch hiezu auch die früheren Beweise, in denen die Seele als erkennend, den Leib bestimmend u. s. f. betrachtet wurde. Stellen wir uns vor, Plato hätte sogleich den letzten Beweis gebracht, so würde ihm für die Mythen, die doch sicherlich für das Ganze des Gesprächs von großer Bedeutung sind, die nothwendige Voraussetzung gefehlt haben. Sodann: mit jener Frage ist es doch eigentlich nicht anders, als wenn man fragen wollte, warum Plato im Theaetet nicht sogleich gesagt, was das Wissen ist, warum zuerst die Antworten, das Wissen bestehe in der Wahrnehmung, in der Vorstellung, die doch nachher widerlegt werden? Wie dort die falschen Antworten den Weg bahnen müssen zur Erkenntnis des Richtigen, so müssen hier im Phaedon die zwar nicht falschen, aber noch ungenügenden Beweise immer näher auf den allein gültigen hinführen. Denn dies liegt ja überhaupt im Charakter der sokratisch-platonischen Phi-

losophie begründet, allmählig vom Sinnlichen zum Unsinnlichen aufzusteigen, und so zeigt uns hier Plato durch den Gang, den er eingeschlagen, daß auch die empirische Betrachtung allein schon das höhere (unsterbliche) Wesen der Seele erkennen lasse, zeigt uns aber auch, in welchen Widersprüchen diese Betrachtung immer noch befangen sei, und rechtfertigt somit seine Forderung, diese Frage nur auf rein spekulativem Weg (durch die Ideenlehre) zu lösen. Ist somit schon im allgemeinen Charakter dieser Philosophie die Verschiedenheit der Beweise begründet, so war es hier im Phaedon auch der Gegenstand selbst, welcher dazu auffordern mußte. Wie konnte Plato anders, als von verschiedenen Seiten, von außen und von innen seinen Gegenstand betrachten? ist doch die Seele selbst ein solches Aeußer-Inneres, eine Naturerscheinung, wie Schlafen und Wachen und darum nach Gesetzen der Natur zu beurtheilen, und doch wieder ein Höheres, Geistiges, aus dem Diesseits nicht zu Erklärendes, ja endlich ein von allen Dingen Verschiedenes, den Ideen Verwandtes.

Nicht geringere Schwierigkeit als die Beweise selbst bieten die andern Stücke unsres Gesprächs, welche zu umfangreich sind, um für das Ganze ohne Bedeutung zu sein. Daß der erste Theil für keinerlei Art von Beweis zu nehmen ist, daß in demselben lediglich das Verlangen nach dem Tod als ein berechtigtes, mit dem Wesen und Beruf des Philosophen nothwendig gegebenes erwiesen wird, ist schon so ausführlich dargethan, daß dieses Stück hier keiner wiederholten Prüfung bedarf. Auch daß das ganze Gespräch mit einem großen Mythus schließt, wird jedem Leser leicht begreiflich sein. Aber was soll man mit dem mittleren dieser Stücke, mit dem sog. ersten eschatologischen Mythus anfangen? Die Meinung, daß dieses Stück den wissenschaftlichen Beweisen einen subjektiven Glaubensgrund hinzufügen soll, ist schon

zurückgewiesen. Wenn aber nichts Anderes als die auf Grund der gegebenen Beweise geschöpfte Hoffnung ausgesprochen werden soll, warum wird dieses nicht bis an den Schluß des Ganzen verschoben, wo hiezu die geeignetste Stelle war, und wo denn auch eine ähnliche längere Betrachtung wiederkehrt? Darauf läßt sich sagen, daß dieses überhaupt dem Charakter der platonischen Philosophie entsprach, nie ein bloses Dogma zu beweisen, sondern immer eine ethischreligiöse Tendenz zu verfolgen, daß es insbesondere dem Zweck dieses Gesprächs entsprach, an dieser Stelle auf Grund der bereits gewonnenen Resultate ausdrücklich an das daraus sich Ergebende, an die des Philosophen wartende Glückseligkeit nach dem Tod, zu erinnern, wozu natürlich als Folie auch die Schilderung des entgegengesetzten Zustandes gehörte, und daß Plato durch diese Schilderung auch noch den Nebenzweck erreichte, daß in Folge davon die gleich nachher ausgesprochenen Zweifel des Simmias und Kebes eine desto größere Erschütterung hervorrufen mußten, so daß die Aufmerksamkeit der Zuhörer (Leser) aufs Höchste gespannt, das Interesse aufs Lebendigste angeregt wurde. Allein alles dieses wird nicht genügen, wenn das Bedenken zurückbleibt, Plato habe an zwei verschiedenen Orten so ziemlich das Nämliche gesagt. Also wie verhält sich der erste Mythus zu dem zweiten? Der erste Mythus ist eine Folgerung aus den ersten Beweisen, namentlich dem zweiten und dritten, der Schlußmythus, wenn man will, aus allen Beweisen, namentlich aber aus dem letzten. Der erste Mythus ruht auf dem Gegensatz zwischen Leib und Seele, der zweite auf dem Gegensatz zwischen Dingen und Ideen. Der erste Mythus ist nicht überflüssig gemacht durch den zweiten, weil es in jenem besonders darum zu thun war, die hohe Wichtigkeit der Pflege der Seele vor der des Leibes vorstellig zu machen, der zweite aber auch nicht durch

den ersten, weil im zweiten erst die Welt der Ideen als die wahrhaft reale und ewige darzustellen war. So hat jeder Mythus seine besondere Bedeutung; denn wenn auch im ersten beschränkt und einseitig dargestellt ist, was im zweiten allseitiger und vollkommner erscheint, so ist doch jene erste Anschauung eine nothwendige Vorstufe zu der folgenden. Das Verständnis des Verhältnisses zwischen Leib und Seele führt erst zum Verständnis des Verhältnisses zwischen Dingen und Ideen.

Es wird nun kein größeres Stück mehr übrig sein, dessen Bedeutung und dessen Stelle im Zusammenhang des Ganzen unerklärt wäre oder nicht aus dem Bisherigen leicht erklärt werden könnte. Zu beweisen, daß der Philosoph den Tod nicht zu fürchten habe und damit seine Todesfreudigkeit zu rechtfertigen, war die ausgesprochne Absicht des Sokrates beim Beginn der Unterredung. Er führt dieses aus, indem er im ersten Theil den Widerspruch zwischen Philosophie und Leben nachweist, und damit zeigt, daß der Philosoph durch den Tod in keinem Fall etwas verlieren, sondern weit eher gewinnen kann. Daß letzteres wirklich der Fall ist, daß diese Hoffnung eine gegründete ist, wird gezeigt im folgenden Verlauf der Unterredung, welche sich in zwei Hauptheile zerlegt. Der erste umfaßt die ersten drei Beweise und reicht bis zum ersten Mythus einschließlich; hier herrscht überall noch eine empirische Betrachtungsweise, wenn auch mit vielfacher Beziehung auf die Ideenlehre, und der durch alles hindurchgehende Gegensatz ist der zwischen Leib und Seele; im zweiten Haupttheil, der eine Kritik des ersten, die spekulative Grundlegung und sodann den Hauptbeweis mit dem daran geknüpften Schlußmythus enthält, ist jener erste Gegensatz zwischen Leib und Seele zu dem zwischen Dingen und Ideen erhoben, und die empirische Betrachtung ist der spekulativen gewichen. So ist demnach der Fortschritt im Lauf des

Gesprächs dieser, daß von der Erkenntnis des Widerspruchs des Lebens fortgegangen wird zur Erkenntnis der selbstständig und frei der Körperwelt gegenüberstehenden Seele und von dieser zur Erkenntnis der Welt der Ideen, als des Grund und Wesens der Dinge. Daß Eingang und Schluß das, was im Lauf des Gesprächs mittelst der Rede durchgeführt war, durch Handlung bestätigen, liegt ebenfalls im Charakter der platonischen Philosophie überhaupt und insbesondre in dem Gegenstand dieses Gesprächs begründet. Denn die Thätigkeit des Philosophen, das Erkennen, ist für Plato nicht blos eine Liebhaberei oder ein Beruf Einzelner, sondern allgemeine Pflicht und höchste sittliche That, daher auch mit der größten Energie des sittlichen Lebens verbunden.

IV. Grundgedanke und Bedeutung des Gesprächs.

Es ist schwer, den Grundgedanken eines platonischen Gesprächs durch eine kurze Formel auszudrücken, das ganze reiche Leben einer so bewegten Unterredung durch einen todten Satz, und wir wollen auch gern darauf verzichten, einen solchen Ausdruck zu finden, in welchem das ganze Gespräch sich solchergestalt zusammenfassen und welcher den Grundgedanken so vollkommen darstellen würde, daß demselben nichts mehr hinzugefügt werden könnte. Aber herausbringen muß es sich doch lassen, welche Absicht Plato verfolgt, und da nicht anzunehmen ist, daß ein Schriftsteller, wie er, in einem einzigen Werk verschiedne Zwecke habe verbinden wollen, welches jene eine Hauptabsicht gewesen sei.

Daß man damit nicht fertig ist, einfach zu sagen, Plato's Absicht sei, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, haben seit Schleiermacher alle Erklärer gefühlt. Schleiermacher selbst nun hält für den Zweck des Gesprächs, zu zeigen, daß das Bestreben des Philosophen im „Sterbenwollen" bestehe, in dem Verlangen, reiner Geist zu werden. Die Ewigkeit der Seele, sagt er, ist die Bedingung der Möglichkeit aller wahren Erkenntnis, und wiederum die Wirklichkeit des Erkennens ist der Grund, aus welchem am sichersten und leichtesten die Ewigkeit der Seele eingesehen wird" (Bd. 5. S. 4 f.). Letzteres können wir nicht zugeben, wie denn auch Plato selbst aus der Sehnsucht des Philosophen nach dem Tod

nichts für die Unsterblichkeit folgert, was er doch gewis gethan haben würde, wenn hierin der entscheidende Beweis zu sehen wäre, da er es bei den übrigen Beweisen nicht unterlassen hat. Schleiermacher hat nun zwar die innige Verbindung, welche zwischen dem Streben nach Erkenntnis und der Unsterblichkeit in unserm Gespräch besteht, richtig erkannt. Aber er legt den Schwerpunkt des Gesprächs in den ersten Theil und unterschätzt in Folge dessen die Bedeutung des Folgenden; denn wenn, wie er meint, Plato zeigen wollte, daß das Streben des Philosophen in dem Verlangen bestehe, reiner Geist zu werden, in dem Bestreben, das Unsterbliche aus dem Sterblichen zurückzuziehen, so würde das Folgende (die Beweise) nur gleichsam eine Verwahrung sein und zeigen sollen, daß das Streben des Philosophen zu sterben kein unvernünftiges Gebahren sei. Ferner: wäre Plato's Absicht gewesen zu schildern, worin die Aufgabe des Philosophen bestehe, so würde er ja auf deren Durchführung nur den kleineren Theil des Gesprächs verwendet, ja er würde diesen Gedanken durch den folgenden weitaus größeren Theil dem Leser wieder allzuferne gerückt haben. Man sieht hier, wie Schleiermacher, der doch wie kein Anderer zum Verständnis des Gedankengangs platonischer Gespräche befähigt war und der auch hier auf der richtigen Spur gewesen ist, durch sein im Voraus gefaßtes System von der Ordnung der Schriften und an diesem Ort durch sein Bestreben, das Gastmahl und den Phaedon neben einander zu stellen und in beiden die Darstellung des wahren Philosophen zu entdecken, vom rechten Weg abgeleitet wurde. — Ganz unbefriedigend ist Asts Erklärung (Plato's Leben und Schriften S. 156), welcher den Zweck des Gesprächs weder in das Faktische oder Historische, noch in irgend „etwas blos Wissenschaftliches" gesetzt wissen will, uns aber nicht sagt, warum denn eben Plato seine Gedanken über

Unsterblichkeit in dieser Form ausgesprochen, und sich damit begnügt, auf die innige Verschmelzung des „Wirklichen mit dem Idealischen" hinzuweisen, wornach Plato's Gespräche eben sowohl „Poeme als Philosopheme" seien. Noch weniger hilft uns Socher, welcher den Zweck unsres Gesprächs nur in der Darstellung des Sokrates sieht, weshalb er den Phaedon mit dem Euthyphron, dem Kriton und der Apologie zusammenstellt und darin, daß Plato dem sterbenden Sokrates ein Gespräch über Unsterblichkeit in den Mund legt, nicht als einen „genialen Einfall" erblickt. Stallbaum's Ansicht scheint ihrem Urheber selbst nicht ganz den Eindruck zu machen, der einer aus einem Grundgedanken geführten Erklärung zukommen soll. Er sagt in der praef. ad Phaed. p. 22. s.: — etiam in Phaedone sicut in plerisque Platonis dialogis narratio ac veluti descriptio eorum, quae ex ipsa hominum vita repetuntur, arctissime copulata est cum loci ex philosophia depromti explicatione atque tractatione, ita ut utraque ad unum eundemque finem contendat nec facile possit altera ab altera divelli aut segregari. Quocirca Socratis morientis descriptio et immortalitatis animorum defensio ita conjungitur, ut vere dicere liceat doctrinam et rationem cum ipso rei exemplo arte prorsus divina esse consociatam, adeoque facile possis ambigere, utrum scriptor Socratis morientis imaginem proponere an fidem immortalitatis animorum argumentis adjuvare et confirmare voluerit. Sed nimirum utraque pars tanquam ideale, quod vocant, et concretum arctissimo vinculo continetur, ut summum atque extremum libri consilium non in alia re cernatur, nisi in eo, ut et exemplo morientis philosophi et argumentis e philosophiae penetralibus repetitis spes immortalitatis ostendatur et confirmetur, wobei die Worte facile possis

ambigere einige Verlegenheit verrathen, während der Schluß der Wahrheit ziemlich nahe kommt, nur daß der Zusammenhang der zwei von ihm selbst als verschieden erkannten Elemente nicht bestimmt genug aufgeklärt ist. Wenn C. F. Hermann (S. 527) für das eigentliche Resultat unsres Gesprächs den Satz erklärt, daß Seele und Leben Eins sei, so ist dies nicht einmal genau richtig, da nach Plato die Seele doch nur Theil nimmt an der Idee des Lebens; für das Verständnis des Gedankengangs und des Zusammenhangs reicht diese Erklärung ohnehin nicht aus. Steinhart (IV, S. 590.) gibt als den Grundgedanken und das Ziel der philosophischen Erörterungen an, „daß die zur Erkenntnis erhobene Ueberzeugung von dem ewigen Leben der Seele, der Trägerin der Idee des Lebens und der unaufhörlich wirksamen Vermittlerin zwischen der Welt der Ideen und der Erscheinungen, aller Philosophie Grundbedingung und höchstes Ergebnis sei." An dieser Erklärung ist vor allem auszusetzen, daß sie, um einen Grundgedanken auszudrücken, viel zu lang ist. Halten wir uns aber mit Umgehung der Zwischenglieder an die eigentliche Aussage, so finden wir zwei verschiedene Dinge ausgesprochen. Die Ueberzeugung von dem ewigen Leben der Seele ist die Grundbedingung aller Philosophie — wo ist dies zu lesen? Daß es die Bedingung aller Philosophie sei, Ideen anzuerkennen, daß es ferner Bedingung der Philosophie sei, um die Ideen reiner zu erkennen, mit der Seele soviel möglich aus der Sinnlichkeit herauszugehen, dies können wir sonst bei Plato und so auch im Phaedon lesen; daß aber die Ueberzeugung vom ewigen Leben der Seele Grundbedingung der Philosophie und aller Philosophie sei, dies ist doch schwerlich zu behaupten und dies wird Plato kaum irgendwo ausgesprochen haben. Ebensowenig aber das Andere, daß diese Ueberzeugung aller Philosophie höchstes Ergebnis sei.

Wahr mag dieses sein, aber bei Plato steht es nicht und im Phaedon vollends gar nicht. Zwischen niedrigeren und höheren Ergebnissen ist überhaupt nirgends ein Vergleich angestellt. Wäre aber das Eine oder das Andere richtig, so könnte an Steinhart dieselbe Frage gerichtet werden, die er Andern vorlegt, wozu dann die Beweise für die Unsterblichkeit? Zum Erweis der Sätze, daß keine Philosophie möglich ist ohne die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit, und daß es das höchste Ziel ist, zu dieser Erkenntnis zu gelangen, wären ja keine Beweise für die Unsterblichkeit selbst nöthig gewesen. Wollte aber vielleicht Steinhart nichts Anderes sagen als, die Unsterblichkeit folgt erstens aus dem Wesen des Philosophen selbst und des Philosophirens, und ist zweitens auch Ergebnis der Speculation, so ist die Aufgabe des Gesprächs damit in nichts Anderes gesetzt als in den Erweis der Unsterblichkeit, womit wir uns eben Angesichts des ersten Theils nicht begnügen können. Die Ansicht Susemihls (I, 466.), daß unser Gespräch von der Mittelstellung der Seele zwischen den Ideen und den körperlichen Dingen handle, drückt zwar im Allgemeinen die Stellung aus, die dem Phaedon in der Entwicklung der platonischen Philosophie zukommt, nur nicht das, was den Phaedon von andern Gesprächen unterscheidet, wie vom Phaedrus und Gastmahl, denen jener Gedanke gleichfalls zu Grunde liegt. Diese Erklärung ist somit nicht falsch, aber keineswegs bestimmt genug, namentlich gibt sie uns keine Handhabe, um zum Verständnis der einzelnen Theile des Dialogs und ihres Verhältnisses zu einander zu kommen. Am nächsten der Wahrheit ist Schmidt (Beitr. zur Erkl. v. Pl. Ph. Zeitschr. f. d. Gymnasweſ. 1852); wenn er nur nicht eine doppelte Absicht Plato's annehmen würde! Er setzt nämlich (S. 513) den wissenschaftlichen Zweck des Dialogs in die philosophische Begründung der Unsterblichkeitslehre,

den künstlerischen Zweck aber drückt er (S. 523) mit folgenden Worten aus: „der Weise stirbt gern, weil er durch den Tod das wahre Leben zu gewinnen hofft, oder: die in der Hoffnung auf Gewinnung des wahren Lebens gegründete Todesfreudigkeit des Weisen." Aber wenn die wissenschaftliche Aufgabe, die Plato sich gestellt, allein darin bestand, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, wie durfte er dann eine Form wählen, die einen zwar verwandten, aber immerhin verschiedenen Gedanken ausdrückt? Ist nicht die Annahme eines doppelten Zwecks ein Vorwurf gegen Plato, ein Vorwurf wegen Mangels an Einheit, welcher freilich noch bewiesen werden muß? Dagegen erkennen wir in dem, was Schmidt den künstlerischen Zweck nennt, den Grundgedanken des ganzen Dialogs, und da wir zunächst nicht fragen dürfen, welches der wissenschaftliche Zweck eines platonischen Gesprächs ist, sondern welches überhaupt die Absicht Plato's gewesen ist, die er dabei verfolgt, wobei wir es ihm vorläufig getrost zutrauen dürfen, daß sein Gesammtzweck auch ein wissenschaftlicher werde gewesen sein, so erblicken wir in dem, was sich bei Vergleichung aller Theile als der dem Plato vorschwebende Zweck herausstellt, den alleinigen Zweck des Gesprächs. Dieser ist aber zu zeigen, daß der Tod für den Philosophen kein furchtbares, sondern das wünschenswertheste Ereignis ist, daß der Tod dem Philosophen nicht des Lebens Vernichtung, sondern des Lebens höchste Vollendung ist. Dies wird bewiesen, indem gezeigt wird, daß das ganze Leben des Philosophen ein Sterbenwollen ist, da er nur im Tod, im Leben nur sofern es dem Tod nahe kommt, die Erfüllung seines Strebens erwarten kann, indem weiter gezeigt wird, worauf es am meisten ankam, daß diese Erwartung eine berechtigte, an philosophischer Betrachtung sich bewährende ist, und indem dann hingewiesen wird auf die

hieraus zu schließende Seligkeit, d. i. Gemeinschaft mit dem Göttlichen, die dem wahren Philosophen nach dem Tode bevorsteht. Hiegegen kann man nicht einwenden, daß es hiezu keiner Beweise für die Unsterblichkeit bedurft hätte, da offenbar für den Erweis des Gedankens, daß der Tod des Lebens höchste Vollendung ist, die Unsterblichkeit bewiesen werden mußte. Hiebei kann auch keine Frage mehr sein, warum die Beweise für die Unsterblichkeit mit der Schilderung des sterbenden Sokrates verknüpft sind; denn die Todesfreudigkeit des Philosophen, der Gedanke, daß der Tod nicht Abnahme oder Vernichtung, sondern Wachsthum und Vollendung ist, konnte nicht besser veranschaulicht werden als durch die Darstellung des Mannes, dessen geistiges Leben in eben dem Grade steigt, als er dem Tode näher rückt. Und so lassen sich alle einzelnen Stücke und ihr gegenseitiges Verhältnis aus dessen Grundgedanken erklären: Sterben ist für den Weisen Gewinn.

Allein so nothwendig es für das formelle Verständnis ist, den Grundgedanken eines Gesprächs zu erkennen, so ist doch, wenn dieser gefunden ist, noch nicht viel erreicht, und es ist dies noch keineswegs das Letzte, wobei wir stehen bleiben dürfen. Das Verständnis dessen, um was es sich handelt, ist noch nicht gewonnen, wenn man den Zweck des Gesprächs in den Erweis der Unsterblichkeit oder der Todesfreudigkeit setzt. Wir müssen daher weiter fragen, welche Bedeutung hat der Inhalt dieses Gesprächs im System der platonischen Philosophie? Hiezu ist es aber nöthig, ein wenig weiter auszuholen.

Die Frage, welche alle Philosophie beschäftigt, ist die nach dem Grund der Dinge. Warum haben nun die Antworten der ältesten jonischen Philosophen nicht befriedigt? Darum, weil sie den Grund der Dinge selbst in Dingen fanden, d. h. in Solchem, welches den Ge-

gensatz des Entstandenen nicht erklären konnte. Denn wenn das Erste dessen, was ist, auch, wie Anaximander davon gedacht haben soll, ein vollkommen qualitätsloser Urstoff, ein indifferenter unendlicher Grund ist, so leuchtet doch nicht ohne Weiteres ein, wie aus diesem das, was nicht er selbst ist, hervorgehen kann. Deshalb leugnete Heraklit, an einer Lösung auf diesem Weg verzweifelnd, das Sein überhaupt und nahm das Werden, das ewige Entstehen und Vergehen, als Grund der Dinge an (*πόλεμος πατὴρ πάντων*). Aber auch dieses genügt der Vernunft nicht, welche doch immer ein Sein als Grund des Werdens zu setzen gezwungen ist. Daher erklärten die Eleaten blos das Sein für das Wahre, aber das einfache bestimmungslose Sein, und leugneten alles Werden, d. h. sie gestanden allem Werden nur den leeren Schein eines Seins zu. Im Anschluß an sie erklärte Empedokles alles Werden für eine Zusammensetzung aus vier Urstoffen, aus welchen Alles, was da sei, durch Verbindung und Spaltung (*φιλία* und *νεῖκος*) entstehe. Und ebenfalls im Anschluß an die Eleaten lehrten die Atomistiker, daß von Anfang an eine unendliche Menge von Atomen vorhanden sei, durch deren verschiedene Verbindung Alles, was da wird, sich bilde. Gleichzeitig mit dieser Entwicklung und unabhängig von ihr, aus welcher sie denn auch nicht erklärt werden kann, vielmehr mit derselben parallellaufend war eine andere Richtung dazu gekommen, den Grund der Dinge in der Zahl, im Maß zu finden. Da nämlich der Stoff sich nicht selbst zu dem, als was er erscheint, bilden könne (z. B. zum Körper, zur Gestalt), so sei das ihn Gestaltende, die Form, das Maß der Grund der Dinge. Damit war allerdings schon eine höhere Kausalität gefunden, als wozu die ersten Jonier gelangt waren; allein die Form ist selbst doch nicht das Erste,

ist keine vernünftige Ursache, bedarf somit selbst der Erklärung. Einen wichtigen Schritt weiter that Anaxagoras durch Annahme einer verständigen Ursache, der Vernunft (des *νοῦς*), als des Urgrundes aller Dinge. Aber er verfolgte den von ihm eingeschlagenen Weg nicht weiter, sondern gebrauchte zur Erklärung des Gewordenen wieder nur Gewordenes, weil ihm die Verbindung, der Uebergang zwischen der ersten Ursache und dem Gewordenen fehlte. Angesichts der Verschiedenheit dieser philosophischen Systeme entstand nun in Griechenland eine Anschauungsweise, wie sie zu allen Zeiten unter ähnlichen Verhältnissen sich bildet, nämlich die Meinung, daß es ein wahres Wissen überhaupt nicht gebe, sondern daß Alles so sei, wie es einem Jeden scheine (der Mensch ist das Maß aller Dinge), welche von den Sophisten vertretne Richtung allen Glauben an eine objektive Wahrheit zerstören half. Mit diesem traurigen Ergebnis endete die erste Periode der griechischen Philosophie. Eine neue begann mit Sokrates. Dieser ging allerdings gleichfalls wie die Sophisten davon aus, daß der Mensch, um zu einer sichern Erkenntnis zu gelangen, bei seinem eignen Bewußtsein anfangen müsse, aber er folgte ihnen nicht so, daß er alle subjektiven Vorstellungen für wahr hielt, sondern er suchte vom Selbstbewußtsein aus zu allgemeinen, absolut gültigen Begriffen zu gelangen. Dies ist der Sinn der ihm beigelegten Verdienste, daß er die Philosophie vom Himmel herab auf die Erde gerufen und daß er der Physik die Ethik hinzugefügt, nämlich, daß er die Philosophie auf das Selbstbewußtsein gegründet. Indem er sagte, er wisse allein dieses, daß er nichts wisse, sprach er aus, daß alles Wissen nichts werth sei, wenn es nicht auf absolut gewisse Begriffe sich gründe, und indem er dem Philosophen die Uebung der Tugend zur Pflicht machte, sprach er aus, daß die Wahr-

heit nicht in den Dingen als solchen liege, sondern nur in den ihnen zu Grunde liegenden Begriffen, zu deren reiner Erfassung nur der auf sich selbst sich beziehende Geist gelangen könne. Hier setzte Plato ein und erklärte den allgemeinen Begriff als das allein von der Vernunft Erfaßbare, immer sich selbst Gleiche, aller Wahrnehmung zu Grunde Liegende, allem Urtheil nothwendig zu Substituirende, nämlich die Idee für das wahre Sein, durch welches erst die Dinge zur Erscheinung kommen. Während er nun der Ansicht Heraklits vom ewigen Werden und Nichtsein der Dinge getreu blieb, faßte er das wahre Sein, die Idee, nicht wie die Eleaten als ein schlechthin einfaches, bestimmungsloses, sondern als Eines und doch ein in sich und durch sich selbst mannichfach Bestimmtes und sich Bestimmendes und von einer höchsten Idee, der des Guten, Bewegtes. Hiemit ist aber Plato nicht zu Ende, und es heißt die Bedeutung seiner Philosophie nicht genug erkennen, wenn man dieselbe nur in die Darstellung seiner Ideenlehre setzt. Plato hatte vom Selbstbewußtsein aus wieder eine Welt erobert, er hatte die Ideen als eine objektive Welt gewonnen, er hat aber von da noch einen bedeutenden Schritt weiter gethan. Wie hängt nämlich mit jener objektiven Welt des wahrhaft Seienden diese sichtbare Welt zusammen? Was hat diese zu bedeuten? Welches ist die Aufgabe, die Bestimmung des Individuellen? Wenn doch nur dem Allgemeinen ein wahrhaftes Sein zukommt, welche Bedeutung hat das Einzelne? Ist das Einzelne und Besondere nur ein verschwindendes Moment im Allgemeinen? Darauf gibt uns Plato zur Antwort, das, wodurch beide verbunden werden, ist die Seele. Das Einzelne hat als solches für das Allgemeine keinen Werth, es ist etwas blos Vorübergehendes. Indem aber das einzelne Sein auf das nur durch und für Anderes Sein

verzichtet und für sich selbst zu sein sich entschließt, d. h. indem es selbstbewußter Geist wird, erhebt es sich zum allgemeinen Sein, es ist nun nicht mehr blos ein Anderes neben Anderem, ein durch und für Anderes Bestimmtes, sondern erhält selbst reale Existenz und gehört somit selbst der realen Welt der Ideen an. Es verschwindet nicht als ein wesenloses Moment im Allgemeinen, sondern geht in dieses ein (nicht auf) als ein zwar nicht Unbestimmtes, schlechthin Allgemeines, aber als ein nicht blos durch und für Anderes Seiendes und Bestimmtes, sondern als ein sich in sich selbst und durch sich Bestimmendes, in und für sich selbst Seiendes. Dies ist die große That Plato's, daß er dieses ausgesprochen, wie er im Phaedrus, im Gastmahl und am meisten und klarsten im Phaedon gethan. Damit hat er eine Bahn betreten, auf welche ihm zwar die Späteren, Aristoteles namentlich, nicht nachgefolgt sind, welche aber doch immer wieder wird aufgesucht werden müssen, und welcher auszuweichen das sicherste Mittel ist, an den Abgrund der leeren unterschiedslosen Einheit zu kommen. Man kann vielleicht sagen, daß Plato die Aufgabe nicht wissenschaftlich gelöst, daß er sich dieselbe damit, daß er ein wirkliches Geistwerden leugnet, erleichtert hat, indem er mit der Annahme der Präexistenz ein vorzeitliches Sein der Seele im Reich der Ideen statuirte, aber er hat doch, was die Hauptsache ist, zuerst den Kern der Sache ausgesprochen, indem er ein Sein des Besondern im Allgemeinen angenommen und darauf hingewiesen hat, wie das Einzelne und Besondere im Allgemeinen ein reales Sein gewinnen kann, nämlich als (selbstbewußter) Geist. Daß nun dieser Gedanke, das Realwerden des Einzelnen im Allgemeinen als Geist, angefangen schon im Phaedrus und Gastmahl, vollkommen ausgesprochen ist im Phaedon, hierin

liegt die große wissenschaftliche Bedeutung dieses Gesprächs. Will aber Jemand noch fragen, warum Plato diese Gedanken nicht nackt ausgesprochen, warum er sie eingekleidet hat in die Schilderung des sterbenden Sokrates, so erklärt sich dies aus dem allgemeinen Charakter seiner Philosophie und aus der Natur der Sache selbst. Denn die Vergeistigung und Verselbstständigung der Seele konnte nicht besser, nicht lebendiger dargestellt werden als durch diese Schilderung des dem Tod mit erhöhtem Lebensgefühl entgegengehenden Philosophen.

V. Die künstlerische Form.

Bisher war es uns vor allem darum zu thun, den Inhalt unsres Gesprächs möglichst vollständig zu erheben; die eigenthümliche Form desselben aber fordert uns auf, auch ihr eine kurze Betrachtung zu widmen. Daß Plato's Schriften und besonders die größeren und späteren, nicht philosophische Abhandlungen, sondern Kunstwerke sind, weiß freilich Jeder, der sie nur oberflächlich kennt; aber man begnügt sich häufig, die künstlerische Anlage und Behandlung blos anzuerkennen oder zu bewundern, ohne diese Eigenthümlichkeit weiter zu verfolgen und nach dem Grund dieser Erscheinung zu fragen. Unter den neueren Erklärern des Phaedon hat Schmidt auf die künstlerische Form besonders aufmerksam gemacht und dargethan, daß die Entwicklung unsres Gesprächs dem Verlauf der Tragödie entspricht. Die ganze von ihm gegebene Erklärung würde vollständig befriedigen, wenn sich nicht gleich zu Anfang ein Irrthum eingeschlichen hätte. Der Begriff eines Kunstwerks, heißt es dort (a. a. O. S. 522), bestehe darin, „daß ein Stoff durch eine in ihn gesenkte Idee Gestalt und Form erhält — — den Stoff nun, der unserm Dialog zu Grunde liegt, bilden die Mittheilungen über die letzten Stunden und den Tod des Sokrates." Dieser Stoff nun sei künstlerisch gestaltet worden durch die in ihn gelegte philosophische Idee von der Unsterblichkeit, und so sei denn ein eigenthümlicher, von dem philosophischen

zu unterscheidender, künstlerischer Grundgedanke entstanden. Allein diese Erklärung vom Begriff eines Kunstwerks ist darin nicht richtig, daß darnach der Stoff das Prius sein würde, zu welchem die Idee erst nachträglich hinzukäme. In der Praxis mag es zwar vorkommen, daß für einen Künstler der Stoff das Erste, das ihm Gegebene ist, so daß es sich dann für ihn darum handelt, diesen Stoff zu beseelen, ihm eine Idee einzuhauchen; allein dies ist keineswegs darum das an sich und allgemein Richtige. Vielmehr ist die Idee das Erste, was der Künstler in sich trägt und nur zu verkörpern strebt, wovon er lange vorher schon erfüllt sein muß, wenn auch der Stoff erst das Bewußtsein derselben in ihm erweckt. Am allerwenigsten ist dieses Verhältnis bei Plato zu bezweifeln. Ihm war sicherlich die Schilderung des Todes des Sokrates nicht Hauptaufgabe, die er nur so zu erfüllen strebte, daß er in diesen Stoff eine Idee einzusenken suchte; sondern die Idee selbst war ihm das Erste, und erst von dieser aus wird er dazu gekommen sein, sich nach einem zu ihrer Darstellung und Verkörperung geeigneten Stoff umzusehen. Betrachtet man das Verhältnis in dieser Weise, so wird man nicht auf die offenbar unbefriedigende Annahme eines doppelten Grundgedankens, eines philosophischen und eines künstlerischen, gerathen. Sehen wir aber hievon ab, so zeigt sich, daß die Vergleichung unsres Gesprächs mit einem Drama auf eine überraschende Weise zutrifft. Denn wenn man auch im Einzelnen bei Abtheilung der Stücke schwanken kann, im Ganzen zeigt doch unverkennbar die Darstellung des Kampfes, in welchem es sich darum handelt, wer zuletzt siegen wird, ob Materie oder Geist, dieselben Entwicklungsstufen wie das Drama. In drei Haupttheile gliedert sich die Handlung, in die Entstehung des Kampfes (die Schürzung des Knotens), den Kampf selbst (die Verwicklung) und die Lösung; der

mittlere und Haupttheil aber zerfällt selbst wieder nach Analogie des Ganzen in drei Abschnitte, so daß wir ganz an die fünf Akte des Dramas erinnert werden. Die Einleitung und den ersten Theil bis dahin, wo von Kebes zuerst der Zweifel an der Unsterblichkeit ausgesprochen und somit das Signal zum Kampf gegeben wird, können wir als die Exposition ansehen. Der Kampf wird eröffnet und fortwährend siegreich geführt in den ersten Beweisen bis zum Schluß des ersten Mythus — der zweite Akt. Die eigentliche Mitte des Kampfs, wo sich die Gegensätze am schärfsten gegenüberstehen und der Ausgang am ungewissesten scheint (den dritten Akt), bilden die Einwürfe des Simmias und Kebes, wozu noch die Widerlegung des Simmias gerechnet werden mag. Sodann aber führt der vierte Beweis mit den ihm vorhergehenden Reden (vierter Akt) mehr und mehr der endlichen Entscheidung zu; worauf im Schlußmythus (dem fünften Akt) die Herrlichkeit des Sieges gefeiert wird. — So schön und im Wesentlichen gewiß richtig diese Parallele ist, so muß man sich doch hüten, die Vergleichung zu weit treiben zu wollen. Namentlich ist es noch sehr fraglich, ob man unser Gespräch mit einer Tragödie in dem gewöhnlichen eng begrenzten Sinn dieses Worts vergleichen kann *). Denn man wird kaum beweisen können, daß die durch unser Gespräch hervorgerufenen Empfindungen Furcht und Mitleid sind, welche nur nebenbei und nur in zweiter Reihe hier eine Geltung haben. Diejenigen Empfindungen, welche zunächst hervorgerufen werden, sind ganz andrer Art, Hoffnung, Bewunderung, Freude. Wenigstens unterscheidet sich diese Tragödie ebenso von der gewöhnlichen, welche eine Versöhnung höchstens andeutet, aber nicht wirklich voll-

*) Eine Bemerkung, welche übrigens nicht gegen Schmidt, sondern gegen Ast gerichtet ist.

zieht, wie die platonische Philosophie, welche ja selbst auch zu einer Versöhnung und zu einem befriedigenden Abschluß kommt, von der gemeinen Welt- und Lebensansicht, welche aus dem Widerspruch nicht loskommen kann und mit dem Seufzer schließt: Alles ist eitel.

Man könnte diese Betrachtungen leicht fortsetzen; es ist aber wichtiger, eine andere Frage zu erheben. Warum hat sich Plato bei Schriften, die doch ihrem Inhalt nach philosophisch sind, der künstlerischen Form bedient? was mag ihn dazu getrieben, was wird er damit beabsichtigt haben?

Wir wollen zunächst zwei Vorfragen beantworten. Warum hat Plato die Form des Dialogs gewählt? und warum hat er in diesem und den meisten Gesprächen die Hauptrolle dem Sokrates zugetheilt? Es ist für uns ganz gleichgültig, ob Plato oder ein Anderer als Erfinder der dialogischen Form zu betrachten ist. Gesetzt auch, ein Anderer habe sie schon vor ihm gebraucht, was jedoch noch zweifelhaft ist, so ist doch Alles, was etwa schon in dieser Form geschrieben war, sowie alles Spätere mit seiner Weise, diese Form zu gebrauchen, nicht im Entferntesten zu vergleichen, seine Originalität bleibt somit in jedem Fall so gut wie unangetastet. Denn die herrschende Form war der Dialog keineswegs, so daß aus einer Sitte der damaligen Zeit dieser sein Gebrauch nicht zu erklären ist. Welchen Grund also mag er gehabt haben, sich dieser Form zu bedienen? Auf diese Frage hat uns Plato selbst in seiner Weise die Antwort gegeben im Phaedrus, wo er von der schriftlichen Darstellung so geringschätzig spricht als von einer Rede, die wohl Dünkel erzeugen kann, die aber nicht im Stand ist, sich, wenn sie angegriffen wird, selbst zu helfen. Man schließt hieraus mit Recht, daß Plato bei dieser Ansicht, wenn er nun doch zur Schriftstellerei sich gewendet, seine schriftliche Darstellung der mündlichen so

ähnlich als möglich zu machen gesucht haben müsse, wodurch er denn nothwendig zur dialogischen Form gebracht wurde, einer Form, von welcher er sich, auch als sie ihm zum Hindernis wurde, nicht ganz trennte, und welche erst in seinen letzten Werken mehr und mehr verschwindet. Wir übergehen nun dabei Manches, was im Anschluß daran weiter von der Form der platonischen Schriften gesagt wird (namentlich von Schleiermacher), wie Plato oft seine wahre Absicht verstecke, insbesondre aber seine Gespräche oft mit einem ganz unbefriedigenden Ergebnis oder ohne irgend ein solches schließe, damit nur solche, die ihn wirklich zu verstehen im Stande sind, hinter seine wahre Absicht kommen, Unverständige aber seine Sätze nicht wie ein todtes Wissen davon tragen, weil alles dieses wenigstens im Phaedon nicht zutrifft. Allein die bisherige Erklärung drängt uns noch einen Schritt weiter. Jene Befürchtung hinsichtlich des Nachtheils der schriftlichen Rede haben doch sicherlich auch andre Philosophen getheilt, wie Aristoteles, und der mündlichen Rede ohne Zweifel den Vorzug gegeben. Warum ist es nun grade Plato, der einerseits dieselbe am schärfsten ausgesprochen, andrerseits sich durch dieselbe zur dialogischen Form bewegen ließ? Dies erklärt sich uns, weun wir uns erinnern, daß für Plato jedes Ding als solches werthlos, bedeutungslos, daß überall nur die Idee für ihn etwas Wahrhaftes, Wesentliches ist. Die Idee aber ist einerseits das nur von der Vernunft Erfaßbare, andrerseits das allen Dingen Innewohnende und das Bewußtsein der Ideen jedem Menschen angeboren, so daß ein äußeres Lernen und Wissen von Ideen unmöglich ist, indem ein solches nur ein Wissen von Dingen sein würde, andrerseits aber das Bewußtsein von den Ideen nicht von Außen mitgetheilt, sondern nur geweckt zu werden braucht; m. a. W., das Wissen, welches nur ein Wissen von Ideen sein kann

(da ein Wissen von den Dingen als dem Nichtseienden, immer sich Verändernden unmöglich ist), kann weder, noch muß es mitgetheilt werden, sondern bedarf nur der Anregung, des Anstoßes, um, wo es verhüllt ist, von selbst zu erwachen. Da nun die Erkenntnis der Ideen der höchste Zweck aller philosophischen Belehrung ist, so erwies sich hiefür als das Geeignetste die dialogische Form.

Auf die Frage, warum Plato den Sokrates in den meisten Gesprächen zum Träger der Hauptrolle macht, hat Baur in seiner Schrift: das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus, einer der schönsten, die je über Plato sind geschrieben worden, so treffend und so erschöpfend geantwortet, daß wir den Worten dieses Gelehrten nichts Wesentliches hinzufügen können. Er sagt (S. 98): „Je höher die Bedeutung war, welche Plato dem Leben und Wirken des Sokrates beilegte, je mehr er ihn als einen Philosophen betrachtete, in welchem gleichsam die Philosophie selbst vom Himmel auf die Erde herabstieg — —, desto mehr schien ihm alles ächte Philosophiren nur ein sokratisches Philosophiren, die ächte Methode nur ein Eingehen in die von Sokrates gelehrte und praktisch geübte Methode, alles philosophische Produciren nur eine lebendige Fortführung der schon von Sokrates selbst begonnenen Unterredungen sein zu können. Indem also Plato in seinen Dialogen die ganze dialektische Bewegung von Sokrates ausgehen, von ihm leiten und zu ihrem Ziel führen läßt, soll dadurch der Anspruch ausgedrückt werden, welchen diese Dialoge darauf machen, die ächte Philosophie nach Inhalt und Methode, die wahre, von subjektiver Willkür freie, Objektivität des Wissens zu enthalten. Dieses wahre Wissen kann nur da sein, wo der Geist des Sokrates waltet, er selbst gleichsam das Wort führt. Nur im lebendigen Anschließen an ihn, wie er, seiner geschichtlichen Bedeutung zufolge, der Stifter und Urhe-

der eines neuen philosophischen Lebens geworden ist, und durch seinen Geist in der Geschichte fortlebt und fortwirkt, kann die Philosophie ihren festen und sichern Haltpunkt haben.“ Was speziell den Phaedon anlangt, so irrt man gewis, wenn man meint, Plato habe hier dem Sokrates nur deshalb die Hauptrolle gegeben, weil dieser als das leuchtendste Vorbild der Standhaftigkeit Angesichts des Todes sich ganz besonders geeignet zeigte; sondern eben so sehr wirkte sicherlich hiezu die Absicht mit, die hier ausgesprochenen Gedanken *dem* Manne in den Mund zu legen, aus dessen Principien allein die Unsterblichkeitslehre so, wie Plato gethan, erwiesen werden konnte, und der somit als der eigentliche Begründer einer philosophischen Unsterblichkeitslehre anzusehen ist, *dem* Manne zugleich, in welchem die Erhebung der Seele zur Idee, die Befreiung und Verselbstständigung der Seele schon im Leben vollkommen zur That und Wahrheit geworden war.

Indessen, wenn gleich diese beiden Umstände, daß Plato im Dialog die geeignetste Form zur Darstellung philosophischer Untersuchungen fand und daß die Person des Sokrates für seine Philosophie eine so principielle und durchgreifende Bedeutung hatte, daß er die meisten und bedeutendsten seiner Gedanken, weil nach seiner Ueberzeugung nur die naturgemäße Entwicklung der von Sokrates ausgesprochnen Principien, diesem in den Mund zu legen sich gedrungen fühlte, schon auf diese Form hinführten, in welcher uns Plato seine Philosophie dargestellt hat, — eine ausreichende Erklärung haben wir daran noch nicht. Denn erstlich wären philosophische Abhandlungen in Gesprächsform und mit der Person des Sokrates als Mittelpunkt immerhin noch denkbar, ohne daß dieselben zugleich Kunstwerke wären; und dann, was die Hauptsache ist, fehlt uns immer noch die Erklärung, in welchem Zusammenhang diese künstlerische

Form mit Plato's Philosophie steht, das seinen Schriften eigenthümliche Gewand mit dem ihnen eigenthümlichen Inhalt. Denn der Umstand, daß er eine dichterisch begabte Natur gewesen (er soll in seiner Jugend Dithyramben und Anderes gedichtet, auch in Dramen sich versucht, aber seine Gedichte nach seiner Bekanntschaft mit Sokrates verbrannt haben), konnte ihn doch, nachdem er der Poesie entschieden den Rücken gewandt, in keinem Fall bestimmen, eine Form zu wählen, zu der ihn nicht die Gedanken selbst, die er vorzutragen im Sinne hatte, mit innerer Nöthigung antrieben. Wollten wir die Kunstform seiner Gespräche aus seiner dichterischen Begabung erklären, so würden wir uns desselben Fehlers schuldig machen, die der platonische Sokrates in seiner Rede über Anaxagoras mit so köstlicher Laune rügt, da wo er von der Verwechslung der wahren bewegenden Ursache mit der unerläßlichen Bedingung spricht. Doch es könnte nach diesen Worten scheinen, als ob die Erklärer Plato's dies nicht schon eingesehen hätten, während es sich anders verhält; denn man hat ja allerdings angefangen, die den Werken Plato's eigenthümliche Kunstform aus der Eigenthümlichkeit seiner Philosophie zu erklären. Hören wir hierüber einen der gründlichsten Kenner der platonischen Philosophie. Zeller (gr. Ph. II, 355.) sagt: „Wie eine künstlerische Natur nöthig war, um eine solche Philosophie zu erzeugen, so mußte umgekehrt diese Philosophie zur künstlerischen Darstellung auffordern. Die Erscheinung, so unmittelbar auf die Idee bezogen, wie wir dies bei Plato finden, wird zur schönen Erscheinung, die Anschauung der Idee in der Erscheinung zur ästhetischen Anschauung. Wo die Wissenschaft und das Leben sich so durchdringen wie bei ihm, da wird sich die Wissenschaft nur in lebendiger Schilderung mittheilen lassen, und da das Mitzutheilende ein Ideales ist, wird diese Schilderung eine

dichterische sein müssen." Demnach war es der innige Zusammenhang der Ideen mit den Erscheinungen, die Beobachtung des allem Erscheinenden inwohnenden und zu Grunde liegenden Idealen, was den Plato bestimmte, diesen innigen Zusammenhang auch in seinen Schriften darzustellen. Hiezu stimmt namentlich gut, was Plato im Gastmahl über die Betrachtung des Schönen sagt und wie er dieselbe empfiehlt, um hiedurch zur Erkenntnis des an sich Schönen zu gelangen; woraus allerdings zu schließen ist, daß Plato die künstlerische Form gewählt habe, um durch sie, da der sinnliche Mensch von Haus aus das Gute nur im Schönen zu lieben fähig ist, zur Betrachtung des an sich Schönen anzuregen und anzuleiten. Weniger erwiesen scheint aber der zweite Satz in der angeführten Erklärung für Plato: „Die Anschauung der Idee in der Erscheinung (werde) zur ästhetischen Anschauung." Denn ist es nicht dieses, was Plato auf eine uns fast übertrieben scheinende Weise ausgeschlossen wissen will? Daß man die Idee, sobald man sie erkannt hat, rein für sich, ohne irgendwelche sinnliche Eindrücke hinzuzulassen, betrachten müsse, dies ists, was Plato im Gastmahl und besonders im Phaedon überall aufs Nachdrücklichste lehrt und einschärft. Und hiemit kommen wir auf das, was in jener Erklärung zu vermissen ist. Es begreift sich nämlich daraus nicht, warum Plato in den späteren Dialogen, nämlich (da wir den Phaedrus seines immer noch verschieden bestimmten Alters wegen bei Seite lassen müssen) im Gastmahl, im Phaedon, in der Republik, im Timaeus, welche doch alle in die späteren Perioden gehören, die dichterische Darstellung mit Vorliebe gepflegt habe. Denn wenn wir auch den Timaeus wegen seines ganz verschiedenen Inhalts, der eine andre als dichterische Darstellung nicht zuließ, hievon abrechnen wollen, so bleibt immer noch die Frage hinsichtlich der übrigen drei Werke

stehen. Und will man auch da von der Verschiedenheit des Gegenstandes reden, so geben wir natürlich auch dieses bereitwillig zu und gestehen, daß für die Mythen hier besondere Veranlassungen vorlagen; warum aber auch in den übrigen Theilen dieser Gespräche die dichterische Schilderung eine so weite Ausdehnung erhält und mit einem solchen Reichthum sich entfaltet im Vergleich zu der sparsamen Anwendung, die ihr in den früheren Gesprächen zu Theil wurde, das ist nach jener Erklärung nicht einzusehen. Denn wenn die dichterische Darstellung für Plato nur gleichsam ein Vehikel war, so mußte er ja dieses wegwerfen, sobald er sich zur dialektischen, seiner Spekulation allein adäquaten, Form erhoben hatte oder seine Leser für hiezu befähigt halten durfte, er mußte die thönerne Form zerbrechen, um den Glanz und Ton des reinen Metalls nicht durch jene zu trüben. Ganz gleichartig diesem formellen Bedenken, ja wesentlich mit demselben identisch ist das schon angeführte sachliche. Es ist wahr, Plato ging überall von der Erscheinung auf die in ihr liegende Idee, aber niemals ging oder empfahl er den umgekehrten Weg; im Gegentheil hat jede Erscheinung für ihn nur um der Idee willen einen Werth; sobald er die Idee ergriffen hat, läßt er die Erscheinung fallen wie ein abgestreiftes Gewand, wie die Stellen in unserm Gespräch p. 64. E., p. 65. C. und besonders 65 s. fin. — 65. („jener thut dies am reinsten, nämlich das *αὐτο ἕκαστον* betrachten, welcher mit dem reinen Denken einem Jeglichen nachgeht, weder das Sehen noch irgend eine Wahrnehmung mit hinzunehmend — sondern so sehr als möglich von Augen und Ohren und ich möchte sagen von allem Körperlichen sich losmachend, da ihn dieses doch nur beunruhigt u. s. w.“) und andre beweisen. Ist es demnach nicht höchst seltsam, wenn Plato, auch nachdem er seine Leser dazu erhoben hatte, die Ideen selbstständig und von

der sinnlichen Erscheinung abgelöst zu betrachten, nun doch wieder sich bemüht eine sinnliche Form zu finden und mit soviel Fleiß und Liebe sie behandelt?

Wir wollen keineswegs die Richtigkeit der angeführten Erklärung ganz und gar bestreiten, wir wollen dieselbe namentlich für den Anfang der schriftstellerischen Thätigkeit Plato's gelten lassen, können sie nur nicht für ausreichend halten und müssen uns daher nach einer andern sie ergänzenden umsehen und uns zu diesem Behuf an das Eigenthümliche der platonischen Philosophie erinnern. Deren Mittelpunkt ist die Ideenlehre. Die Idee ist aber für Plato keine leere Abstraktion, sondern das Allerwesenhafteste. Die Idee ist ihm nicht eine inhaltslose Form, sondern realer Inhalt. Während die Erscheinung nichts ist als eben Schein, so ist ihm die Idee das Allervollste und Reichste, die Fülle alles Lebens, sie ist ihm bewegende Kraft und in der Entwicklung ihres Lebens unerschöpflich. Für einen so reichen Inhalt konnte sich Plato am Begriff, der in der Sprache immer nur die Form einer Abstraktion annehmen kann, nicht genügen lassen. Deshalb griff er zum Bilde. Denn wenn auch das Bild selbst wieder nur ein inadäquates, ein an Bestimmtheit dem dialektischen Begriff sogar nachstehendes, Darstellungsmittel ist, so ist es doch zugleich reicher und inhaltsvoller, und so kam es, daß Plato, nachdem er von der Erscheinung zum Begriff sich erhoben hatte, nun abermals zum Bilde zurückgriff, um die leere Form mit lebendigem Inhalt zu erfüllen, um zu bilden, zu gestalten. Daß Plato sich wirklich die Idee so als das Allerkonkreteste gedacht hat, davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man an die Stellen denkt im Phaedrus, im Gastmahl, im Phaedon, in der Republik, wo er von dem Schauen der Ideen spricht. Denn wenn ihm die Idee auch ein **νοητόν** ist, kein **αἰσθητόν**, wenn er gleich vorher alle sinnliche Wahr=

nehmung gänzlich verwerfen zu wollen scheint, und αὐτῇ τῇ διανοίᾳ dem Seienden nachzuforschen empfiehlt, so spricht er doch sogleich wieder von einem θεωρεῖν und erblickt somit in der Idee doch nicht ein durch bloße Abstraktion Erfaßbares, noch weniger ein in bloßer Abstraktion Bestehendes, sondern lebendigsten Inhalt, der darum auch nicht durch Abstraktion zu erschöpfen ist. Dieser merkwürdige — wenn man so sagen darf — Doppelcharakter seiner Philosophie, welcher darin besteht, daß er einerseits die Sinnlichkeit so tief herabsetzt, andrerseits aber auch am logischen Begriff sich nicht genügen läßt, sondern von ihm aus wieder zur inneren Anschauung hingedrängt wird, bringt es mit sich, daß Plato einerseits der schärfste Dialektiker ist, an Kraft der Abstraktion jedem überlegen, andrerseits aber auch der phantasiereichste Dichter. Hierin liegt die Erklärung für das Dichterische bei Plato; der Zusammenhang des Dichterischen und des Philosophischen bei ihm wurzelt in der Ideenlehre. Man kann sagen, Plato ist von Haus aus Dichter, dann Philosoph und zuletzt wird er wieder Dichter, nur freilich so, daß alles Dichten bei ihm immer nur im Dienst des Strebens nach Wahrheit steht. Daher kehrt er der Erscheinung gern den Rücken und kann sogar die Schönheit der Natur verachten, um zur Erkenntnis der Idee zu kommen; aber wenn er es dahin gebracht, wenn er die Idee aller äußern Schlacken entkleidet hat, dann strebt er wiederum sie zu erfüllen, zu verleiblichen, zu bekleiden, kurz in lebendiger Schilderung darzustellen; daher überall Handlung (Drama), daher Bild und Gestalten, daher Ton und Farben und überall üppiges blühendes Leben. Zwar ist auch dies noch immer eine der Idee nicht vollkommen angemessene Gestalt, aber doch nicht mehr ein bloses Vehikel, um zum Begriff zu gelangen, sondern selbst schon ein Höhe-

res, über ihm Hinausliegendes, eine erst von ihm aus erreichte Stufe.

Diese Erklärung von dem Zusammenhang der künstlerischen Form mit dem Inhalt der platonischen Schriften wird auch leicht Aufschluß geben über eine besondere Eigenthümlichkeit derselben, den Gebrauch der Mythen. Wir haben zwar oben schon bei einzelnen Stellen darnach gefragt, aus welchem Grunde Plato diesen oder jenen Gedanken mythisch ausgedrückt habe; jetzt fragt es sich aber, wie überhaupt diese merkwürdige Erscheinung mit dem Wesen der platonischen Philosophie zusammenhängt. Hiefür scheint weder die Erklärung, daß die Mythen auf eine Lücke in der wissenschaftlichen Erkenntnis hindeuten (so Zeller), noch daß sie besonders da eintreten, wo es sich darum handelt, das Werden der Dinge zu erklären, welches Plato nach seinem System auf dialektische Weise nicht habe vollziehen können (so Deuschle, die platonischen Mythen), zu genügen, wenn auch beide Erklärungen Wahres enthalten. Denn gegen die letzte Erklärung hat Zeller mit Recht darauf hingewiesen, daß dieselbe auf mehrere Mythen (wie die im Staatsmann, im Gastmahl, im dritten Buch der Republik) nicht paßt, da es sich in ihnen nicht um die Erklärung eines Werdens handle, und gegen die erstere spricht schon die Beobachtung, daß diese Darstellungsform grade in den späteren Schriften Plato's häufiger vorkommt, und daß sie überhaupt der dialektischen Form nicht blos vorhergeht, sondern ebenso häufig, wie in unsrem Gespräch, auf sie folgt. Einen Mangel nun oder eine Schwäche kann man immerhin darin sehen, insofern das Bild nicht der Sache selbst vollkommen entspricht, nur aber keine Schwäche im Vergleich zu der dialektischen Form, welche ja vielmehr aus dem oben besprochnen Grund in jene übergeht. Es kann zugegeben werden, daß der Mythus auch den Zweck hat, der dia=

lektischen Untersuchung voranzugehen und ihr zur Basis zu dienen, aber dies ist nur die erste Stufe: ebenso oft, wo nicht öfter, dient die dialektische Form zur Grundlage, und die Rede geht von dieser aus in den Mythus über. Warum auch Letzteres, wird sich aus dem Obigen leicht entnehmen lassen. Es ist nämlich das Wahre für Plato einerseits ein durchaus Unsinnliches, Jenseitiges, so daß es, um erkannt zu werden, eine Entäußerung von aller sinnlichen Vorstellung erfordert, aber andrerseits doch vollkommen real und konkret, so daß ihm die Abstraktion nicht entspricht. Um nun beides darzustellen, dazu diente die poetische Form des Mythus, in welcher ebenso sehr das Uebersinnliche wie das Konkrete der Idee zum Ausdruck kommt.

VI. Wahrscheinliche Abfassungszeit und Stellung in der Reihe der platonischen Schriften.

Nachdem wir alle diejenigen Beobachtungen angestellt, die zum Verständnis unsres Gesprächs nothwendig waren, ist uns nur noch eine einzige philologische oder historische Frage übrig. Da nämlich die Echtheit nach der Eingangs gemachten Bemerkung keinem Zweifel unterliegt, so fragt sich nur noch, in welcher Zeit unser Gespräch verfaßt worden sein mag, d. h. welche Stelle demselben in der Reihe der platonischen Werke anzuweisen ist.

Zu den merkwürdigsten Eigenthümlichkeiten der Schriften Plato's gehört diese, daß ihre Ordnung schwerer zu bestimmen ist als die der Werke irgend eines andern Schriftstellers. Für Plato selbst ist dieser Umstand ein nicht geringer Ruhm. Während ein neuerer Schriftsteller kaum einen kleinen Aufsatz schreiben kann, ohne außer auf hundert andere insbesondre auch auf seine eignen Schriften, so oft es irgend angeht, Bedacht zu nehmen und dadurch den Leser, der doch unmöglich Alles zur Hand hat, welches zu vergleichen er aufgefordert wird, in immerwährende Unruhe zu versetzen, finden wir bei Plato, die letzten Werke, die Republik, den Timaeus und den Kritias abgerechnet, welche auch äußerlich mit einander verbunden sind, nur selten eine direkte Hinweisung auf früher Gesagtes oder später zu Sagendes. Daher kann denn auch jeder Leser so ziemlich mit jeder Schrift Plato's den Anfang machen, ohne daß ihm das Verständnis derselben gradezu unmöglich würde. Denn wenn auch die Kenntnis der früheren Werke zur Auf-

klärung der späteren Vieles beiträgt, und wenn es auch natürlich ein Fehlgriff sein würde, etwa mit dem Timaeus anfangen zu wollen, so ist doch im Uebrigen jede Schrift ein in sich abgeschlossenes Ganzes, welches nicht an jedem Punkt auf Früheres verweist oder auf Späteres vertröstet, und man kann mit dem Protagoras oder Gorgias, mit dem Theaetet oder Phaedrus, mit dem Gastmahl oder dem Phaedon beginnen, und man wird in allen diesen Gesprächen dem Gang der Untersuchung zu folgen im Stande sein. Aber so groß das Lob ist, welches für Plato hieraus erwächst, so groß sind auch die Schwierigkeiten, welche für die historische Forschung daraus entstehen. Zwar scheint es nicht, als ob das richtige Verständnis des Gehaltes der platonischen Philosophie unbedingt von der richtigen Anordnung der Schriften abhängig wäre, da auch solche, die in letzterer Frage weit auseinandergehen, doch in jener ziemlich nahe zusammentreffen. Aber wäre es auch nur eine antiquarische Liebhaberei, so würde die Erforschung der historischen Reihenfolge dieser Schriften immerhin Reiz genug haben, um den Eifer gelehrter Untersuchung auf sich zu ziehen. Was aber wichtiger ist, die Beurtheilung einzelner Werke und, was das Wichtigste ist, die Erkenntnis der philosophischen Entwicklung Plato's macht diese Forschungen nothwendig und gibt ihnen eine größere Bedeutung.

Indessen wir haben nicht nöthig, in eine vollständige Erörterung dieser Frage einzutreten, welche, soviel auch über dieselbe schon ist geschrieben worden, doch an vielen Stellen noch keineswegs zur Klarheit gebracht ist; denn für unsern Phaedon steht die Sache ziemlich gut. Die spruchfähigsten Stimmen, von denen wir die Schleiermacher's, Stallbaum's, K. Fr. Hermann's, unter den neusten Steinhart's und Susemihl's namhaft gemacht werden sollen, kommen darin überein, daß dem Phaedon

seine Stelle unter den Schriften der späteren Periode und zwar nach dem Gastmahl und vor der Republik und dem Timaeus anzuweisen ist. Andere (Ast und Socher) waren zwar der Meinung, daß das Gespräch sogleich nach Sokrates' Tod entstanden sein müsse. Allein der Grund, daß die lebendige Schilderung des Todes des Sokrates diese Entstehungszeit wahrscheinlich mache, kann doch keine Bedeutung haben, wenn wir bedenken, daß Plato, wie schon im vorigen Abschnitt erinnert wurde, gewis nicht wie ein Geschichtschreiber oder Biograph zu dem geschichtlichen Stoff sich verhielt, sondern daß es die Entwicklung seines Systems vor allem gewesen sein muß, was ihn zur Abfassung dieser wie seiner andern Schriften veranlaßte. Demnach kann, was allenfalls hinsichtlich der Apologie und des Kriton geltend gemacht werden kann, in keinem Fall auch für den Phaedon behauptet werden. Daß aber Plato auch in späteren Jahren noch mit gleicher Wärme seines großen Lehrers sich erinnern und mit gleicher Frische sein Bild entwerfen konnte, wer möchte dies bezweifeln? Wenn wir also nicht im äußeren Stoff, sondern im philosophischen Inhalt den Beweggrund Plato's zur Abfassung dieser Schrift zu suchen haben, so ergibt sich leicht, daß der Phaedon weder unter die vorbereitenden Gespräche zu rechnen ist, als deren Hauptwerk man den Protagoras betrachtet, noch unter die sogenannten dialektischen, welche durch die Gruppe des Parmenides, des Sophisten und des Staatsmanns bezeichnet werden, sondern daß er seinen Platz erhalten muß unter den sogenannten konstruktiven oder darstellenden Gesprächen, zu denen das Gastmahl und die Bücher vom Staat gehören. Denn die Entwicklung der Ideenlehre wird im Phaedon überall als eine schon vollendete vorausgesetzt, wie man aus dem ersten Theil, aus dem zweiten und dritten Beweis und am meisten aus dem geschichtlichen Rückblick sehen kann.

Die Darstellung der Ideenlehre für sich ist es nicht mehr, um was es sich für Plato handelt, er hat es jetzt mit einer ganz andern Frage zu thun, nämlich wie sich die Seele zur Idee verhält, und seine Tendenz ist, zu beweisen, daß die Seele nicht ein verschwindendes Moment, sondern ein an der Idee selbst Theilhabendes, von ihr Erfülltes und in die Idee Aufzunehmendes ist. Daß daher der Phaedon hinter jene früheren Gespräche zu setzen ist, welche die Begründung und Ausbildung der Ideenlehre zum Gegenstand hatten, darf mit Sicherheit angenommen werden. Daß ihm aber grade diese Stelle, nach dem Gastmahl, zukommt, dies zeigt sich am deutlichsten und schönsten, wenn man die drei Gespräche, den Phaedrus, das Gastmahl und den Phaedon, zusammen nimmt. Denn auch dem Phaedrus diesen Platz zu geben, dazu sind doch trotz der alten, nur freilich sehr unsichern Tradition und trotz des oft behaupteten und oft nachgesprochenen Vorwurfs der Jugendlichkeit die sachlichen Gründe viel zu entscheidend, um übersehen werden zu können. Halten wir also diese drei Gespräche zusammen, so begegnet uns in allen dreien eine unverkennbare Aehnlichkeit der Form und des Inhalts. Alle drei zeigen gleiche Lebendigkeit der dramatischen Darstellung und handeln im Unterschied von allen übrigen im Wesentlichen von nichts Anderem als von der Seele und ihrem Verhältnis zu den Ideen. Während aber der Phaedrus dieses Verhältnis nach seinem Ursprung betrachtet und deshalb in eine ausführliche Darstellung des Wesens der Seele nach ihren Bestandtheilen oder Kräften und ihrer Urverwandtschaft mit den Ideen eingeht, während im Gastmahl dieses Verhältnis als das im Leben herzustellende und von dem Philosophen angestrebte sich darstellt, so zeigt der Phaedon die volle Verwirklichung und Vollendung desselben, die völlige Idealisirung der Seele durch ihr Aufgenommenwerden in die Idee, welche Idealisirung

zugleich ihre vollkommenste Realisirung enthält. Man kann daher allerdings sagen, diese drei Gespräche verhalten sich wie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ein Vergleich, der im Einzelnen bemängelt werden kann, in der Hauptsache aber doch das Verhältnis richtig ausdrückt.

Indem wir uns so der jetzt im Allgemeinen unter den Gelehrten vorherrschenden Ansicht über die Stellung unsres Gesprächs anschließen, soll jedoch nicht verschwiegen werden, daß wir in einer Bestimmung davon abweichen. Die meisten Erklärer nämlich, welche dem Phaedon seine Stelle nach dem Gastmahl anweisen, fügen hinzu: und vor dem Philebus. Nur um die Unterlassung dieses Zusatzes zu rechtfertigen, nicht um den Widerspruch hier umständlich zu begründen, soll dieser Frage hier gedacht werden. So leicht und angemessen nämlich der Phaedon an das Gastmahl sich anfügt, so wenig will es gelingen, den Philebus an den Phaedon anzuschließen. Nicht allein, daß alle äußere Aehnlichkeit in der Darstellung fehlt — der Philebus zeigt vielleicht am wenigsten unter allen platonischen Gesprächen dramatische Behandlung und konnte sogar wegen des scheinbar fehlenden Eingangs und Schlusses für ein Bruchstück angesehen werden —, auch der Inhalt dieses Gesprächs steht in gar keiner näheren Verwandtschaft mit dem des Phaedon. Die Dialektik des Philebus erinnert ganz an jene Schriften der mittleren Periode, Parmenides, Sophist, wo die Schärfe der Begriffsentwicklung den Plato allen ihm sonst zu Gebot stehenden Reichthum der Phantasie, alle ethischen Betrachtungen, alle Anknüpfungen an religiöse und traditionelle Züge verachten oder vergessen ließ. Und wenn es richtig ist, daß es die Idee des höchsten Gutes ist, welche Plato in diesem Gespräch zu entwickeln sucht, so gehört dieses Gespräch auch seinem Inhalt nach in jene Zeit, in welcher er

noch mit der Ausbildung der Ideenlehre beschäftigt war. Diese allgemeinen Gründe werden hinreichen, um das Bedenken gegen die Stellung des Phaedon vor dem Philebus zu rechtfertigen. Um aber zu zeigen, wie das Mißliche der Verbindung dieser beiden Gespräche sich auch bei den dieser Ansicht huldigenden Gelehrten fühlbar macht, finde hier noch eine Stelle Platz aus Steinhart's Einleitung zum Philebus, wo es heißt (IV, S. 663): „Weniger eng scheint allerdings das Band zu sein, das den Philebus mit seinen drei Vorgängern verbindet; denn abgesehen von dem grellen Contrast, in welchem seine strenge Form zu der reichen Schönheit des Gastmahls und Phaedon steht, finden wir im Ganzen in ihm wenig (! warum nicht: keine?) Bezugnahme auf die Gedankenkreise dieser beiden Dialoge sowie des Phaedrus; so ist die Liebe, die dort und im Gastmahl in so erhabener Weise als Quelle des Guten und Schönen gefeiert wurde, hier zu einem ganz gewöhnlichen Lustgefühl geworden, das, weil es nicht ohne Beimischung von Leid sein kann, noch dazu ganz aus der Reihe der Güter gestrichen wird; so wird der Erinnerung an die in jenem Leben geschauten Ideen, die im Phaedrus und Phaedon so bedeutend hervortrat, hier gar nicht gedacht, sondern die Erinnerung ist ein rein psychischer, auf die Erfahrungen dieses Lebens beschränkter Akt; auch die Unsterblichkeit der Seele, die nach dem Phaedon Grundbedingung und höchstes Ergebnis der Philosophie ist, wird hier mit keinem Wort erwähnt. Indessen —“ und nun wird dieser Mangel an Beziehungen durch den verschiedenen Standpunkt der Erörterung entschuldigt, zuletzt auch noch ein „nicht allzu kurzer Zwischenraum“ zwischen Phaedon und Philebus angenommen; wir fragen aber, ob dieser so auffallende Mangel irgendwelchen sichtlichen Zusammenhangs des Philebus mit dem Phaedon, wenn

dieser doch jenem vorgehen soll, nicht sehr erhebliche Zweifel an der Richtigkeit dieser Ansicht erregen darf.

Im Allgemeinen kann man dies mit ziemlicher Sicherheit als ausgemacht ansehen, daß der Phaedon in die spätere Periode des Lebens und Wirkens Plato's zu setzen ist; über den bestimmten Ort dagegen innerhalb dieser Periode können die Urtheile schwanken. Die ziemlich allgemeine Annahme, daß der Phaedon unmittelbar vor den Philebus zu stellen sei, wird bedenklich durch die Schwierigkeiten, welche aus derselben entstehen; allein welches soll nun der Ort sein? Hinter dem Gastmahl — darin stimmen gewis alle überein, welche überhaupt dieses eingesehen haben, daß der Phaedon in diese Periode gehört; aber vor der Republik? vor dem Timaeus? Warum geht ihr nicht noch einen Schritt weiter? laßt uns den Phaedon für Plato's letzte Schrift erklären, und siehe! wir haben den schönsten Abschluß der Schriftstellerei Plato's; der sterbende Sokrates ist Plato selbst; was er dem Sokrates in den Mund legt, ist für ihn selbst das letzte und höchste Ziel seiner Erkenntnis gewesen; des Sokrates Schwanengesang ist sein eigner. Daß diese Ansicht, in neuester Zeit besonders vertreten von E. Munk (die natürliche Ordnung der platonischen Schriften. Berlin 1857) und F. Ueberweg (Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften u. s. w. Wien 1861), etwas außerordentlich Bestechendes hat, ist keine Frage; aber eben deswegen will sie mit großer Vorsicht aufgenommen sein. Wir begnügen uns hier mit der Andeutung einiger dem Leser zur Orientirung in dieser Frage dienlichen Gesichtspunkte. Zuvörderst ist darauf zu sehen, wie Munk auf die von ibm vorgetragene Ansicht gekommen ist. Man hat, sagt er, bisher in Plato immer mehr den Philosophen als den Künstler gesehen; im Gegensatz dazu will er nun den Plato vor allem als Künstler betrachten und kommt so zu der

Ansicht, Plato habe in seinen Schriften ein Lebensbild des Sokrates zeichnen wollen, in welchem zugleich die ganze Entwicklung seines eignen Systems enthalten sei. Gewis eine schöne und einfache Lösung, wenn sie sich durchführen läßt! Welcher Leser und Erklärer Plato's wird nicht schon auf den nämlichen Gedanken gekommen sein: wie wäre es, wenn sich der alte Streit einfach schlichten ließe mit der Annahme, daß das Alter der Schriften nach dem jedesmaligen Alter des darin auftretenden Sokrates zu bestimmen sei! —, bis ihn die Wahrnehmung der auffallenden hieraus sich ergebenden Widersprüche wieder davon zurückgebracht und auf die Nothwendigkeit geführt hat, vielmehr einen innern Zusammenhang statt dieses äußeren aufzusuchen. Der innere Zusammenhang der Gedanken wird den Plato doch wohl mehr geleitet haben, wenn er eine Schrift auf die andre folgen ließ, als die zeitliche Folge der Ereignisse im Leben des Sokrates; jene Ordnung war ohne Zweifel für ihn die natürliche; diese wäre für ihn eine künstliche gewesen, ja eine solche, die ohne Kunststücke nicht wäre durchzuführen gewesen. Weshalb man auch gewis nicht alle Versuche, die Reihenfolge der platonischen Schriften durch die Verfolgung des philosophischen Inhalts und der Stufen, in welchen sich die Entwicklung des Systems vollzieht, zu ermitteln, künstliche nennen darf und die höchst äußerliche Methode, nach dem jedesmaligen Lebensalter des Sokrates die Abfassungszeit der Schriften zu bestimmen, die natürliche. Denn es kann doch auch kaum mit der Behauptung, daß Plato vor allem als Künstler anzusehen ist, allzuviel gesagt sein wollen. Soll dies heißen, Plato sei eine durch und durch künstlerische Natur, und von künstlerischem Geist, von dem Trieb nach lebendiger plastischer Gestaltung, sei seine ganze Anschauung und Thätigkeit erfüllt, und was dergleichen mehr ist, so ist dieses alles richtig, aber auch

nichts Neues, wenn gleich der wiederholten Erinnerung nicht unwerth. Soll aber gesagt sein, Plato sei vor allem Künstler gewesen, so daß die Kunst ihm die Hauptsache, die Wissenschaft Nebensache war, so ist dies so offenbar falsch, daß es eine Widerlegung weder bedarf noch verdient. Freilich, Plato war ein Künstler durch und durch, aber doch nicht wie Homer und Sophokles; wer wird ihn etwa aus der Reihe der Philosophen heraus und unter die Dichter stellen wollen? Auch das ist nicht bestimmt genug, zu sagen, er war beides gleichermassen, Philosoph und Dichter; denn eines von beidem muß offenbar das Primäre sein. Man wird nun gewis nicht sagen können, Plato war ein philosophischer Künstler, sondern Plato war ein künstlerischer Philosoph. Gibt man dieses zu, welches man doch nicht wird umhin können zu thun, ist es dann anzunehmen, daß Plato das Künstlerische in seinen Schriften darein werde gesetzt haben, die Entwicklung seines Systems äußerlich an die Zeitfolge im Leben des Sokrates anzuknüpfen? Nun war aber gewis die Unsterblichkeitslehre nicht das Letzte, worauf Plato in der Entwicklung seines Philosophirens gekommen ist; denn was die Seele ist, hat er sicherlich sich gefragt und zu beantworten gesucht, ehe er daran ging, ein vollständiges Lehrgebäude der Ethik und Politik aufzuführen; ist es nun glaublich, daß Plato mit seinen Gedanken über die Seele und die Unsterblichkeit, welche für ihn in seinem Philosophiren offenbar nicht die letzten sein konnten, solange werde zurückgehalten haben, bis er alle andern Schriften, in denen noch Sokrates auftreten sollte, vollendet haben würde, um dann jene Gedanken über Unsterblichkeit, welche in seinem System eine weit frühere Stelle einnehmen mußten, dem sterbenden und nicht blos von seinen Freunden, sondern auch von seinem Lesepublikum Abschied nehmenden Sokrates in den Mund zu legen? Ist diese Ansicht schon

um des dabei anzunehmenden äußerlichen Verfahrens willen der Vorstellung, welche wir uns von Plato's Art und Weise zu produciren machen müssen, wenig entsprechend, so spricht am stärksten dagegen, daß dann unmittelbar vor dem Phaedon der Euthyphron, die Apologie, der Kriton geschrieben sein mußten. Munk hat sich freilich bemüht, auch dieses glaublich zu machen. Beziehungen aufzufinden, ist freilich nicht schwer, und so läßt sich denn auch wohl herausbringen, daß in diesen Gesprächen, Euthyphron, Kriton, Anklänge an die und die früheren Gespräche vorkommen. Allein die Hauptsache ist unerklärt geblieben. Wie kommt es denn, daß der Phaedon nicht auch so ein Gespräch geworden ist, wie der Kriton? oder dieser etwas mehr von dem Reichthum an Gedanken enthält, mit dem uns Plato im Phaedon entgegentritt? Doch wie läßt sich ein Streit führen, wo es nur darauf ankommt zu sehen! Daß jene drei Schriften so kurz sind im Vergleich zum Phaedon, ist das Auffallende nicht; denn es läßt sich freilich denken, daß ein Schriftsteller neben einer größeren an mehreren kleineren Schriften arbeitet. Aber daß ein und derselbe Schriftsteller ziemlich zu gleicher Zeit den einen Gegenstand so großartig, so bis auf die letzten Principien zurückgehend und den ganzen Kreis menschlichen Denkens durchmessend, und zu ohngefähr derselben Zeit mehrere andere wahrlich gleichfalls wichtige Fragen, wie die über das Wesen der Frömmigkeit, über den Gehorsam gegen die Gesetze, so leicht sollte behandelt haben, dies ist in der That unglaublich, ganz gewis unbegreiflich. Denn die Schönheiten dieser drei kleineren Schriften vollkommen zugegeben, — daß sie an philosophischem Gehalt hinter so vielen der größeren Schriften aus Plato's früherer Zeit weit zurückstehen, weshalb denn auch nicht selten ihre Echtheit ganz und gar bestritten worden ist, dies kann nimmermehr geleugnet werden. Und doch

sollen auf den Theaetet, den Parmenides, Sophisten, Staatsmann, Philebus, Phaedrus, das Gastmahl, ja, wie Munk will, auf die Republik und den Timaeus, auf alle diese großen Werke sollen der Euthyphron, die Apologie, der Kriton folgen? Das Urtheil hierüber können wir getrost jedem unbefangnen Leser und Kenner der genannten Schriften überlassen.

Allein trotz dieses letzteren allgemeinen Bedenkens könnte der Phaedon das letzte Werk Plato's sein; Euthyphron, Apologie, Kriton würden dann nur, wie auch die gewöhnliche Annahme ist, in eine andre Zeit versetzt werden müssen. Zur speziellen Begründung der Ansicht nun, daß der Phaedon Plato's letzte Schrift ist, bringt Munk zuerst eine höchst unzuverlässige Notiz vor, nämlich die bei Diogenes Laert. sich findende einem gleichfalls ziemlich späten Gewährsmann (Favorinus) entlehnte Anekdote, daß, als Plato seinen Phaedon vorgelesen, alle Zuhörer sich entfernt, nur Aristoteles ausgehalten habe. Vorausgesetzt nun, daß diese sehr unzuverlässige Notiz ganz so, wie sie lautet, richtig ist, vorausgesetzt ferner, daß daraus folgt, der Phaedon sei erst um das Jahr 366. oder 365. geschrieben worden, weil der im Jahr 384. geborne Aristoteles erst 367. nach Athen gekommen und erst 365. den Plato nach dessen Rückkehr von Syrakus hören konnte, welches alles indessen noch unsicher ist, so folgt daraus noch keineswegs, daß der Phaedon Plato's letztes Werk müsse gewesen sein. Denn da Plato erst um 348. gestorben ist, bis zu seinem Tod aber seine schriftstellerische Thätigkeit fortgesetzt hat, so erhalten wir hiemit einen Zeitraum, groß genug, um die Abfassung der späteren Werke, der Republik, des Timaeus, Kritias, der Gesetze zu ermöglichen. Wir müssen uns daher nach inneren Gründen umsehen. Da findet nun Munk in der Grundanschauung des Gastmahls und des Phaedon eine so unendliche Verschieden-

heit, daß beide Werke als durch eine lange Reihe von Jahren getrennt betrachtet werden müssen. Allein diese Verschiedenheit der Grundanschauung ist weiter nichts als eine Verschiedenheit des Tons, der Stimmung. Legt man auch noch soviel Gewicht darauf, daß im Gastmahl eine heitre lebensfrohe Stimmung herrscht, im Phaedon eine ernste, so ist doch die Verschiedenheit in keinem Fall so groß, daß man sagen dürfte, im Gastmahl sucht Sokrates „das Schöne noch auf Erden", im Phaedon aber sei sein Standpunkt der „des lebensmüden Greises." Abgesehen von der Unangemessenheit des letzteren Ausdrucks, so ist beides gar nicht richtig. Soweit dürften wir doch den Sokrates und den Plato kennen, um ihn nicht so sehr miszuverstehen. Sokrates*) kann das Leben froh genießen und kann es verachten, darum weil er in Aeußerlichkeiten überhaupt nicht die Wahrheit sucht, weder nach dieser noch nach jener Richtung. Sondern er hat etwas Höheres, was ihn weit über den Standpunkt eines Epikuraeers wie eines Stoikers erhebt, weshalb auch diese Gegensätze keine Widersprüche für ihn sind. Er ist im Stande, des Lebens Lust in vollen Zügen zu genießen, ohne darum diese Lust für mehr zu halten als was sie ist, und ohne einen Augenblick seiner Aufgabe, des Strebens nach Erkenntnis der Wahrheit, zu vergessen, und er kann allem Irdischem entsagen, ohne darum in dieser Entsagung als solcher das Höchste und Wahre zu erblicken. Es ist darum auch kein Widerspruch, wenn er im Theaetet den Philosophen warnt, sich in weltliche Dinge zu mischen, im Phaedrus und Gastmahl lebensfrisch und heiter erscheint, im Phaedon weltfeindlich und in der Republik wieder weltfreundlich. Es gilt nur, überall den Zweck zu erkennen, den er besonders im Auge hat. Im Phaedrus und Gastmahl wird angebahnt, was im Phaedon vollendet wird; dort geht

*) oder, was hier gleichviel ist, Plato.

er aus von der Welt und dem Schönen in ihr, im Phaedon kommt er bis dahin, daß er das ewige Leben der Seele erkennt. Wenn er aber, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, das Irdische preisgeben mußte, so gewinnt er dasselbe wieder in den Büchern vom Staat. Dort hat sichs noch gehandelt um die Theorie und zwar um den letzten und schwierigsten Gang, deshalb mußte der Blick von aller Sinnlichkeit ganz sich abwenden. Von da an handelt sichs um die Praxis; darum ist sein Blick der Welt und dem Leben wieder zugewandt. Und hilft uns denn nicht Plato selbst zum Verständnis dieser Verschiedenheit der Anschauung, wenn er daran erinnert, daß der Philosoph, wenn gleich am höchsten beglückt im unmittelbaren Anschauen der Ideen, dennoch um des allgemeinen Besten willen seinen Blick wieder dem Leben zukehren müsse, wenn dies auch für ihn selbst ein Opfer ist; hat er uns damit nicht selbst ein Correktiv zum Verständnis des im Phaedon Vorgetragenen gegeben und damit selbst seinen Standpunkt, den er in den Büchern vom Staat eingenommen, als einen späteren, noch gereifteren, gekennzeichnet? Aus alledem ergibt sich, daß wir um der Verschiedenheit der Anschauung, des Tons, der Stimmung willen keinen langen Zwischenraum zwischen dem Gastmahl und dem Phaedon anzunehmen, und noch weniger die Bücher vom Staat als dem Phaedon vorausgehend anzusehen brauchen.

Versuchen wirs einmal an einem speziellen Punkte, einen Vergleich anzustellen zwischen dem Phaedon und der Republik. Das zehnte Buch der Republik enthält auch einen Beweis von der Unsterblichkeit. Alle Vernichtung eines Gegenstandes geschieht nicht blos durch äußere Ursachen, sondern nur dadurch, daß denselben auch eine in dem zu vernichtenden Gegenstand selbst liegende Fähigkeit entgegenkommt (z. B. Fäulniß, Alter u. dgl.). Nun wäre diejenige Fähigkeit in der Seele,

die als eine solche Disposition angesehen werden könnte, allein die Sünde. Allein es ist Thatsache, daß durch das Böse eine Seele nicht weniger Seele wird, daß die der Seele eigenthümlichen Kräfte und Thätigkeiten (das Erkennen) durch das Böse nicht geschwächt werden. Da nun das Böse eine solche den Bestand der Seele als Seele verringernde Eigenschaft nicht ist, eine solche aber immer vorhanden sein muß in und an dem Gegenstand selbst, welcher vernichtet werden soll, so folgt, daß die Möglichkeit einer Zerstörung oder Auflösung der Seele nicht einzusehen ist. Dies ist im Wesentlichen der Inhalt jenes Beweises. Nun fragt es sich, ist derselbe ein Vorläufer zu den Beweisen im Phaedon oder ein Nachtrag? Zu sagen, das Unvollkommnere muß dem Vollkommneren vorangehen, also dieser Beweis in der Republik denjenigen des Phaedon, reicht offenbar nicht hin, da sich ein kürzeres Stück ja auch wie eine Ergänzung zu dem größeren und umfassenderen verhalten kann. Daß nun letzteres der Fall ist, und daß der Beweis in der Republik denjenigen des Phaedon nicht vorangeht, das dürfte vielleicht aus folgender Betrachtung sich ergeben. Die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele war schon vorher von Plato in einigen Gesprächen berührt und besprochen; in keinem Gespräch aber ist sie so vollständig, so allseitig erörtert wie im Phaedon, in welchem sie das eigentliche Hauptthema bildet. Da sichs Plato hier offenbar zur Aufgabe gemacht hat, die Frage möglichst allseitig zu behandeln und aufsteigend von den nächsten Wahrnehmungen bis zu den letzten Principien alles Denkens und Seins Alles zu erschöpfen, was zur Klarheit und Gewisheit in dieser Frage dienen kann, so hat er auch das in früheren Gesprächen hierüber Gelehrte hier mitaufgenommen, soweit es möglich war, oder umgestaltet und weiter entwickelt. Wenn er den Satz des Phaedrus, die Seele ist ein Sichselbstbewegendes, nicht

wörtlich wiederbringt, weil er das Unrichtige und Uebertriebene dieses Satzes wohl eingesehen haben mochte, so hat er doch das Richtige davon allerdings in seine neue Beweisführung mitaufgenommen, indem er im dritten Beweis der Seele die Herrschaft zuschreibt über den Leib und sie wenigstens diesem gegenüber immer noch für das Sichselbstbewegende, — bestimmende, nicht von ihm Bestimmte, erklärt. Wie er den Beweis aus dem Menon hier aufgenommen und fortgebildet hat, bedarf keiner Erinnerung. Ist nun nicht anzunehmen, Plato würde, wenn das zehnte Buch der Republik vor dem Phaedon wäre geschrieben worden, auch diesen Beweis in irgend einer Form hier wieder benützt haben? Und zwar bot sich ihm hiezu eine sehr passende Gelegenheit, wo es galt, den Einwand des Simmias, die Vorstellung von der Seele als einer Harmonie des Körpers, zu widerlegen, wozu sich eben jener Beweis vortrefflich hätte benützen lassen. Statt dessen finden wir diesen beiden Stellen nur e i n e n Satz gemeinsam, daß eine jegliche Seele nicht mehr noch weniger Seele sei als jede andere. Man wird aber nicht sagen dürfen, Plato habe eben nur so zu sagen das Resultat oder den Kern jenes Beweises aus der Republik in den Phaedon mit herüber genommen, welches offenbar unrichtig wäre. Denn der Kern des Beweises lag ja nicht in dem Mittelsatz, daß eine jede Seele ebensowohl Seele sei als jede andere, sondern vielmehr darin, daß zur Auflösung eines jeden Gegenstandes eine in diesem selbst liegende Fähigkeit und Geneigtheit hiezu gedacht werden müsse, ein Gedanke, welcher auch schon beim dritten Beweis, wo es galt zu finden, was auflöslich sei, was nicht, und noch mehr zur Widerlegung des Kebes sehr gut hätte verwendet werden können. Daß von dem nichts geschehen ist in diesem Gespräch, in welchem sich Plato die allseitigste Untersuchung dieser Frage zur Aufgabe gemacht hat, macht mindestens sehr wahr=

scheinlich, daß jener Beweis in der Republik nicht ein Vorläufer, sondern eine nachträgliche Ergänzung zu denen des Phaedon ist. Und zwar werden wir nicht irren, wenn wir die Quelle dieses erst später entwickelten Gedankens in eben jener Stelle vermuthen, wo zuerst ausgesprochen wird, eine jede Seele sei gleicherweise Seele. Dieser Satz ist im Phaedon nur als Thatsache ausgesprochen, ohne alle Erläuterung aus der Erfahrung aufgenommen, und soll nur dazu dienen, den Vergleich der Seele mit einer Harmonie zu widerlegen. Aber Plato mag später gefühlt haben, daß mit diesem Satz noch mehr anzufangen sei; er benützt, er erläutert, er entwickelt ihn, und im Zusammenhalt mit dem andern Gedanken, daß die Auflösung in dem Aufzulösenden selbst durch die Beschaffenheit desselben ermöglicht sein müsse, gebraucht er jenen Satz zu einem neuen Beweis für die Unsterblichkeit, einem Beweis, welcher auch nach dem letzten entscheidenden Beweis im Phaedon nicht überflüssig scheinen konnte, weil er zu den positiven Gründen, die der Glaube an die Unsterblichkeit im Phaedon erhalten hatte, den für den praktischen Verstand nicht minder wichtigen negativen, die Unmöglichkeit des Gegentheils, hinzubringt.

Wie schwierig es ist, nach inneren Gründen zu urtheilen, wie leicht bei derartigen Vergleichungen subjektive Anschauungen, Vorurtheile sich einschleichen, wird jeder unbefangene Leser selbst fühlen; geht es doch dem Verfasser dieser Schrift selbst so, daß er, nachdem er lange vorher schon sich bedacht und zu einem bestimmten Urtheil gekommen zu sein glaubte, dennoch oft inne hält und fragt, ob die Sache nicht auch anders angesehen werden könne. Indessen, wenn aus der so eben angestellten Vergleichung etwas zu schließen ist, so spricht doch wohl mehr dafür, den Beweis im zehnten Buch der Republik als einen späteren denn als einen früheren anzusehen. Wenn nun darnach, die andern Gründe,

welche für die spätere Abfassung der Bücher vom Staat sprechen, mit hinzugerechnet, so viel angenommen werden darf, daß der Phaedon vor der Republik geschrieben worden ist, so ist damit zugleich gegeben, daß er früher ist auch als der Timaeus, welcher letztere Plato's eignen Worten zufolge auf die Republik folgt. Allein so leicht ist es uns damit doch nicht gemacht; denn ein neuerer Gelehrter, Ueberweg, will in seiner oben genannten Schrift den Beweis geliefert haben, daß der Timaeus früher geschrieben ist als der Phaedon; und wenn dieses wahr ist, so ist natürlich auch Alles, was wir bisher für die wahrscheinlich spätere Abfassungszeit der Republik im Vergleich zum Phaedon vorgebracht haben, umgestürzt. Wir wollen nun sehen, wie es sich mit der Richtigkeit der von Ueberweg angestellten Untersuchung verhält. Er vergleicht die Unsterblichkeitslehre des Phaedrus mit der des Phaedon und Timaeus. Der Beweis im Phaedrus geht aus von dem Satz: das Principielle ist immerdauernd, das Bedingte vergänglich. Da nun die Seele ein Principielles ist, *ἀρχὴ κινήσεως*, so u. s. w. Auch der Timaeus, sagt er dann, geht von der gleichen Voraussetzung aus (das Principielle ist immer dauernd, das Bedingte vergänglich). Aber ganz anders lautet das Weitere: Die Seele ist nicht ein Principielles, sondern gefügt durch den Weltbildner (die Idee des Guten) u. s. f.; sie ist daher ein zeitlich Gewordnes, ihrer Natur nach Auflösbares, in ihren niederen Theilen auch wirklich der Auflösung Anheimfallendes, in ihrem werthvollsten Theile aber durch den göttlichen Willen gegen die wirkliche Auflösung Gesichertes. Im Phaedon nun, sagt Ueberweg, gilt der Satz, der im Phaedrus und Timaeus den Obersatz bildet, in seiner zweiten Hälfte nicht mehr, sondern es heißt nun: Auch ein Bedingtes, wenn es zu einer gewissen Idee (nämlich der Idee des Lebens) in einem wesentlichen untrennbaren Verhältnis steht, ist mit me-

taphysischer Nothwendigkeit der Unvergänglichkeit theilhaftig u. s. f. Allein mit diesem letzten Satz hat Plato jenen andern Obersatz nicht aufgegeben; nicht jedes Bedingte, wenn es zu irgend einer Idee in untrennbarem Verhältnis steht, ist unvergänglich, nicht das Feuer, nicht der Schnee, sondern eben nur die Seele, weil es dieser allein wesentlich ist, mit der Idee des Lebens in untrennbarem Verhältnis zu stehen. Dies ist nun aber kein Widerspruch gegen obigen Satz, denn eben durch diesen ihr nothwendigen Zusammenhang mit der Idee des Lebens tritt die Seele über das blos Bedingte hinaus, wird zu einem sich selbst Bedingenden, sich selbst Grund und Zweck seines Daseins Seienden. Somit kann uns die angebliche „Thatsache,“ daß der Timaeus mit dem Phaedrus einen Grundsatz theilt, der im Phaedon aufgegeben ist, keineswegs ohne Weiteres einschüchtern und überzeugen, daß der Phaedon das letzte dieser drei Gespräche sei. Denn, um auf die Hauptsache zu kommen, nicht um einen formellen Grundsatz handelt es sich doch wahrlich zunächst, sondern um das was die Seele ist, und welche Entwicklung in Plato's Anschauung die drei Gespräche darstellen, und da, sollten wir denken, muß selbst nach der von Ueberweg gegebenen Zusammenstellung sich ergeben, daß nur der Anschluß des Phaedon an den Phaedrus und des Timaeus an den Phaedon einen bestimmten Fortschritt zeigt. Welchen Gang würde Plato's Entwicklung gemacht haben, wenn er von der kühnen und siegreichen Unsterblichkeitslehre des Phaedrus auf einmal zu der ziemlich nüchternen Ansicht des Timaeus gekommen wäre, von da aber wieder zu dem erhabenen Idealismus des Phaedon sich aufgeschwungen hätte! Im Phaedrus die Unsterblichkeit mit frohem Mund verkünden, im Timaeus ganz kleinlaut die Auflösbarkeit der Seele zugeben, nur vom göttlichen Willen die Unsterblichkeit erwarten, im Phaedon dann

abermals die Unsterblichkeit mit prophetischer Begeisterung predigen, — welch eine Entwicklung! Lassen wir dagegen die Ordnung: Phaedrus, Phaedon, Timaeus, so erhalten wir einen innerlich wahrscheinlichen naturgemäßen Fortschritt. Die Ansicht des Phaedrus von der Seele als einem Unbedingten, Sichselbstbewegenden ist im Phaedon aufgegeben, doch hält Plato an ihrer Präexistenz, an ihrer Immaterialität, an ihrer — wir dürfen sagen — absoluten Freiheit fest. Anders im Timaeus, wo er, in der Konsequenz der schon im Phaedon begonnenen Beschränkung seiner früheren Ansicht, die Seele für ein zeitlich Gewordnes, darum auch physisch Bedingtes und ihrem thatsächlichen Zustand nach auch der Auflösung Unterworfenes erkennt, ohne darum auf die Unsterblichkeit des seiner innersten Natur nach immateriellen Wesens und Grundes der Seele zu verzichten. So schreitet Plato vom einseitigen Spiritualismus, der ihn den Zusammenhang der Seele mit dem Leib und deren physische Bedingtheit ganz hatte übersehen lassen, fort zu einer, wenn man so sagen darf, mehr organischen Anschauung, vermöge deren er den Zusammenhang des Körperlichen und Geistigen tiefer zu erfassen vermag, ohne darum die Selbstständigkeit des Geistigen preiszugeben. Plato thut einen Schritt zu Aristoteles hin, ohne darum sich selbst untreu zu werden. Ueberweg meint zwar, Plato würde, wenn diese Ordnung anzunehmen wäre, in Widerspruch mit sich selbst gerathen sein, indem er im Timaeus nicht mehr an seine Sätze im Phaedon habe glauben können, und von einem wahrheitsliebenden Denker wie von ihm wäre eine Andeutung darüber zu erwarten gewesen. Aber abgesehen davon, daß diese Andeutung in der im Timaeus vorgetragenen Ansicht selbst liegt, so ist die Sache doch auch nicht so schlimm, um sagen zu können, daß Plato in direkten Widerspruch mit sich gekommen sei. Nicht ein völliger Widerruf, nur eine

Modifikation seiner früheren Ansicht liegt in der des Timaeus enthalten. Plato gibt die Ewigkeit der Seele, ihr dem innersten Wesen nach immaterielles Sein, ihre Freiheit und ihre Fähigkeit, sich selbst für sich zu bestimmen, nicht auf, sondern sucht nur die Seele in innigeren Zusammenhang mit dem Leib zu bringen. Somit gibt er von dem im Phaedon Gelehrten nichts Wesentliches preis, und wir können im Timaeus nur eine Modifikation, eine Weiterbildung und Entwicklung seiner früheren Ansicht erblicken.

Durch das Bisherige wird wenigstens soviel bewiesen sein, daß man durch Vergleichung der Bücher vom Staat und des Timaeus mit dem Phaedon nicht auf dessen spätere Abfassungszeit schließen kann, sondern daß vielmehr das Umgekehrte, die frühere Abfassung des Phaedon, daraus zu folgern sein dürfte. Doch ein Beweismittel haben die Verfechter der Ansicht, daß der Phaedon Plato's letztes Werk ist, noch in Händen, das ist der geschichtliche Rückblick auf die Entwicklung der sokratischplatonischen Philosophie im Phaedon. Dieser Rückblick, sagt man, läßt sich am besten begreifen, wenn man annimmt, daß der Phaedon das letzte Werk Plato's ist, in welchem er einen zusammenfassenden Ueberblick über die ganze Geschichte seines Philosophirens gibt. In der That, dieses Argument ist in der Hauptsache (auf Nebendinge, wie darauf, daß Plato in diesem Gespräch sich selbst nennt, welches auch nur bei seinem letzten Werk zu begreifen sein soll, werden wir wohl kein großes Gewicht zu legen haben) sehr bestechend. Allein wir haben doch ein wichtiges Bedenken, welches uns hindert, durch dieses Argument uns überreden zu lassen. Wenn nämlich der Phaedon später geschrieben sein soll, als die Bücher vom Staat und der Timaeus, so fehlen uns in jenem Rückblick sehr wesentliche Stücke, welche nicht wohl übergangen werden durften. Der ganze große

Abschnitt in der Entwicklung Plato's und seiner Philosophie, welcher mit der Republik und dem Timaeus bezeichnet wird, wäre ganz unberücksichtigt geblieben. Und doch würde zu erwarten sein, daß der Politik, kurz alles dessen, was in jenen Schriften ausgesprochen ist, irgendwie gedacht wäre. Einen so vollkommnen Rückblick auf die ganze Geschichte seines Denkens, wie ihn Munk dem Plato hier zuschreibt, hätten wir also doch keineswegs. Auch dieses Argument führt also vielmehr darauf, den Phaedon für früher, die Bücher vom Staat und den Timaeus für später zu halten. Nehmen wir hiezu noch die allgemeinen Gründe, aus denen man bisher die ebengenannten Gespräche (mit dem Kritias und den Gesetzen) an den Schluß gestellt hat, als die gereiftesten, nach Inhalt und Form durchgebildetsten aller Werke Plato's, von dem inneren Wahrscheinlichkeitsgrund gar nicht zu reden, daß Plato erst nach vollkommner Ausbildung und Entwicklung der Ideenlehre zur Ethik und Politik und zur Physik werde fortgegangen sein, so haben wir gewis Grund, den Phaedon jenen beiden Gesprächen, der Republik und dem Timaeus, voranzustellen.

Und mit dieser Stellung der besprochenen Gespräche würde auch das, was Munk im Sinne hat, nicht unverträglich sein. Wir können nämlich auch so noch den Phaedon für ein Schlußwerk gelten lassen. Mit ihm schließt Plato die ganze Reihe seiner bisherigen Gespräche ab, die wir sokratisch nennen könnten, wenn dieser Ausdruck nicht schon in einem andern Sinn gebräuchlich wäre. Alle bisherigen Gespräche nämlich handeln von Fragen, welche noch innerhalb des Gedankenkreises des Sokrates lagen. Wenn auch Plato fast in allen, von den ersten kleineren sogenannten elementaren abgesehen, weit über Sokrates hinausgegangen ist, so wußte er sich doch in allen noch in direktem Zusammenhang mit ihm, ja er fühlte sich überall noch innerhalb

des Gebietes, das auch Sokrates durchmessen hatte. Von da an aber betritt er ein ganz neues, von dem sich Sokrates ferne gehalten, Politik und Physik. Hier konnte er nicht mehr wie bisher im Namen des Sokrates sprechen. Zwar ist der Name des Sokrates auch hier noch nicht verschwunden, aber Sokrates ist nicht mehr Hauptperson in demselben Sinn, wie in den früheren Gesprächen. Plato stellt ihn an die Spitze des philosophischen Freundeskreises, um anzudeuten, daß auch diese Unterredungen noch im Zusammenhang stehen mit den schon von Sokrates ausgesprochnen Principien, und daß er sich mit denselben immer noch einverstanden wisse und nur von ihnen aus und mit ihnen die neuen Gebiete der Wissenschaft, welche Sokrates bei Seite gelassen, Politik, Physik, wiedergewonnen und in sein System aufgenommen habe; allein dieselben sind doch etwas über Sokrates Hinausliegendes, nicht mehr in den Bereich seines Ideenkreises Gehöriges. Somit tritt alles Persönliche, alles zur Schilderung des Charakters des Sokrates Gehörige hier ganz zurück; denn sowie die Gegenstände zumeist solche waren, welche dem Sokrates ganz fremd geblieben sind, so bot sich hier auch kein Anlaß mehr, dem in den früheren Gesprächen entworfnen Bild des Sokrates noch etwas hinzuzufügen. Es könnte in diesen Gesprächen, namentlich im Timaeus, Sokrates auch ganz fehlen und ein Anderer an seiner Stelle stehen, wenn Plato nicht den Zusammenhang der in diesen Gesprächen niedergelegten Anschauungen mit seinen früheren und mit den Principien des Sokrates hätte ausdrücken wollen. Somit ist der Phaedon allerdings ein abschließendes Werk, nämlich dasjenige, in welchem die Darstellung derjenigen Lehren, welche Plato direkt auf den Einfluß seines großen Meisters zurückführen konnte, zum Abschluß gekommen, und mit welchem das Charakterbild des großen Weisen nach Erschöpfung aller Züge zur

vollendeten Darstellung gebracht ist. Und so mag sich denn Alles, welches dafür zu sprechen scheint, daß der Phaedon Plato's letztes Werk sei, auf diese Weise erklären lassen, ohne daß wir ihn deswegen hinter die Bücher vom Staat und den Timaeus zu setzen genöthigt sind, welches letztere uns, wie wir gesehen haben, gewichtige und nicht zu überwindende Bedenken verbieten.

Wenn wir nun den Phaedon mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, so weit dieses unter solchen Umständen bei dem Mangel aller äußeren Zeugnisse möglich ist, zwischen das Gastmahl einerseits und die Bücher vom Staat andrerseits stellen dürfen, so wird sich darnach auch einigermassen, wenn gleich nur im Allgemeinen, die Abfassungszeit bestimmen lassen. Vom Gastmahl wissen wir nämlich, daß es nicht vor dem Jahr 385. geschrieben sein kann, wie aus der Anspielung hervorgeht p. 193. A. (im Gastmahl): *νυνὶ δὲ διῳκίσθημεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καθάπερ Ἀρκάδες ὑπὸ Λακεδαιμονίων*, was auf die Trennung der Mantineer durch die Lacedämonier sich bezieht, welche nach Xenoph. Hell. V, 2, 7. erst nach dem Antalcidischen Frieden (386. oder 385. n. Chr.) geschehen ist. Allein es ist hiebei zu bedenken, daß damit nur der Zeitpunkt gegeben ist, nach welchem das Gastmahl geschrieben sein muß, keineswegs die Zeit, um welche; so daß man wenigstens hiernach nicht schließen darf, wie man häufig zu thun scheint, das Gastmahl sei um 385. oder 384. geschrieben worden, da dies ja doch auch zehn Jahre später geschehen sein kann. Noch weniger bestimmt wird man daher dem Phaedon ganz sicher das Jahr 385. oder 384. als Zeit seiner Entstehung anweisen dürfen. Es kommt nun darauf an, ob man der oben angeführten Notiz bei Diog. Laert. einigen Werth beilegen darf, wornach, als Plato seinen Phaedon in Athen vorgelesen, Aristoteles unter den Zuhörern gewesen sein soll, welches nicht vor dem Jahr

367. möglich gewesen ist. Wären die Nachrichten von Plato's Reisen sicherer und genauer, und wäre es ausgemacht, daß Plato gleich nach dem Tod des älteren Dionys zum zweitenmal nach Sicilien gereist ist, und wann er von dort zurückgekommen, so würde sich auch leichter über die wahrscheinliche Abfassungszeit des Phaedon urtheilen lassen. Da aber alle jene Nachrichten sehr unsicher sind, solche Gründe aber, wie die, daß sich aus der in einem Gespräch vorherrschenden Stimmung auf die damaligen Schicksale und Ereignisse in Plato's Leben müsse schließen lassen, eben nur Vermuthungen sind, welche noch dazu zu keinem bestimmten Ergebnis führen, da eine traurige und weltfeindliche Stimmung nicht blos nach Plato's erster Reise, sondern auch nach den späteren sehr wohl erklärlich bei ihm sein würde, und da nur das Eine fest steht, daß das Gastmahl nicht vor dem Jahr 385. geschrieben sein kann, so wird es am sichersten sein, hiebei stehen zu bleiben, und uns mit der wenn auch ganz allgemeinen Zeitbestimmung zu begnügen, daß der Phaedon nach dem Jahr 385. und vor dem Jahr 365. geschrieben sein müsse, der Wahrscheinlichkeit nach aber nicht lange vor dem letztgenannten Zeitpunkt.

VII. Ueber die Gültigkeit der Platonischen Beweise für die Unsterblichkeit.

Hätten wir es mit irgend einem andern Werk eines alten Autors zu thun, so könnten wir unsre Betrachtungen hier abschließen. Wir verlangen nicht am Schluß jeder der Erklärung eines alten Dichters gewidmeten Schrift eine ästhetische Abhandlung über den Kunstwerth des erklärten Werkes; eine historische Erklärung ist genügend, die andern Fragen sind dem Kulturhistoriker und Aesthetiker zu überlassen. Anders ist dieses bei der Schrift eines Philosophen, und insbesondre bei diesem Gespräch, welches von den Meisten nicht aus einem blos historischen, sondern aus sachlichem Interesse gelesen wird. Daher darf, wenn auch die vorstehenden Betrachtungen dem Leser, dem sie vielleicht zu weitläufig waren, weil er nur in der Frage über die Unsterblichkeit der Seele aufgeklärt sein wollte, nicht erspart werden konnten, doch auch diese letzte und wichtigste Frage nicht übergangen werden: Was hat Plato mit seinen Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele geleistet? ist ihm der Beweis gelungen? Diese Frage ist denn auch schon oft aufgeworfen und meist zu Ungunsten Plato's entschieden worden. Es versteht sich, daß bei dieser Untersuchung alle Beweise Plato's, nicht blos die im Phaedon enthaltenen, in Betracht zu ziehen sind, was denn auch von Allen, die sich mit diesem Gegenstand beschäftigt haben, geschehen ist. Indessen halten wir es nicht

für nöthig, auf den Beweis des Phaedrus uns hier einzulassen, weil dieser von Plato selbst später nicht mehr in seiner Allgemeinheit aufrecht gehalten wurde; was er auch nachher als das Richtige daran anerkannt hat, ist von ihm in den Phaedon aufgenommen worden. Dagegen wird auf den Beweis im zehnten Buch der Republik Rücksicht genommen werden müssen. Wir haben nun zunächst die vorgebrachten Einwürfe zu hören.

Da versteht es sich, daß nicht alle Kritiker namhaft gemacht werden können, welche da und dort beiläufig auf Plato Bezug genommen haben, sondern nur diejenigen, welche ausgesprochnermassen darauf ausgegangen sind, Plato's Beweise für die Unsterblichkeit zu prüfen. Es ist nicht ohne Interesse für die Geschichte der Betrachtung und Beurtheilung unsres Philosophen, einen kurzen Blick auf die Kritiker und ihre Schriften zu werfen. Von den Alten sind Plato's Beweise nicht geprüft noch bestritten worden, auch von Aristoteles nicht, die Kritik hat unsres Wissens erst im achtzehnten Jahrhundert angefangen, auch Plato's Schriften vor ihren Richterstuhl zu rufen. Zuerst ist zu nennen Moses Mendelssohn, kein Gegner, vielmehr ein eifriger Bewunderer Plato's, welcher den Phaedon dem größeren Publikum zugänglich machen und in einer seiner Zeit angemessenen Weise bearbeiten wollte. So sehr er nämlich mit dem Resultat des Platonischen Gesprächs einverstanden war, so schienen ihm doch Plato's Beweise „so seicht und grillenhaft, daß sie kaum eine ernsthafte Widerlegung verdienen.“ So wenig es nun wohlgethan ist, über ein Buch geringschätzig zu denken, welches zu seiner Zeit weite Verbreitung gefunden und großen Einfluß geübt hat, so müssen wir doch über die Art, wie Mendelssohn mit unserm Phaedon umgegangen ist, nicht wenig erstaunen. Da ist fast nichts unversehrt gelassen als Einleitung und Schluß und überhaupt alles Dra-

matische, welches (charakteristisch genug) meist wörtlich beibehalten ist; der philosophische Inhalt ist bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Das Ganze ist in drei Gespräche getheilt. Von diesen enthält das erste einen dem ersten Beweis Plato's ähnlichen Beweis, welcher auch vom Werden ausgeht, dann aber in eine ganz andere Bahn einlenkt, indem gezeigt wird, daß alles Werden ein allmählig, stufenweise sich entwickelndes ist, so daß nie ein Sprung stattfindet, sondern nur ein unendlich kleiner, unmerklicher Uebergang. Nun ist aber vom Sein zum Nichtsein unter allen Umständen ein ungeheurer Sprung, den die Natur niemals thun kann, daher denn ein Untergang der Seele undenkbar ist. Man sieht leicht, wie weit sich hier Mendelssohn von Plato entfernt; beide stimmen darin überein, daß sie vom Werden ausgehen, aber während Plato bei allem Werdenden den Uebergang in den Gegensatz behauptet, wird ein solcher bei Mendelssohn so gut wie geleugnet; zuletzt aber treffen beide darin wieder zusammen, daß in Folge des ewigen Werdens eine völlige Vernichtung unmöglich ist. Aus einem Etwas kann niemals Nichts werden — ist der Sinn des Mendelssohnschen Beweises. Die persönliche Unsterblichkeit ist damit so wenig bewiesen als bei Plato. Ja noch mehr, wenn es wahr ist, was Mendelssohn behauptet, so ist überhaupt kein Tod möglich, auch nicht der des Leibes. Das zweite Gespräch erinnert ebenfalls im Anfang an Gedanken Plato's. Es geht nämlich aus von den Begriffen der Harmonie und des Zusammengesetzten und soll erstens den Beweis liefern, daß alle Harmonie oder Symmetrie, die wir z. B. an einem Gebäude wahrnehmen, nur eine Wirkung des Denkvermögens sei, indem die Steine an sich eben nur eine große Masse Steine seien und erst durch das Denkvermögen Symmetrie erhalten, so daß also, wenn die Seele eine Harmonie wäre, welche letztere doch selbst nur durch das

Denkvermögen entstehe, die Seele zu ihrem eignen Entstehen sich selbst als Grund voraussetzen würde. Sodann wird die Annahme, daß die Seele ein Zusammengesetztes sei, durch die Behauptung widerlegt, wenn die Seele ein Zusammengesetztes wäre, so müßte jeder der Theile, aus welchen sie besteht, schon etwas von ihr selbst in sich haben, so daß auf diese Weise eine Menge Seelen in einem Körper angenommen werden müßten. Aus der so bewiesenen Einfachheit wird dann weiter in bekannter Weise die Unsterblichkeit gefolgert. Der erste Satz ist kaum richtig; denn wie kann das Denkvermögen etwas erkennen, was nicht irgendwie besteht, was nicht wenigstens den Schein eines Bestandes in der Wirklichkeit hat? Daher denn also wohl die Symmetrie nicht blos Wirkung meines Denkvermögens ist, sondern dem Gebäude eigen ist, ich mag sie nun erkennen oder nicht. Demnach könnte also mein eignes Denkvermögen immerhin die Wirkung einer Zusammensetzung sein. Ebensowenig steht der zweite Satz fest, da die Verbindung der Theile zu einem eignen Ganzen etwas ganz Andres ist als nur eine Mischung der jedem einzelnen Theil eignen Eigenschaften, demnach also die Entstehung der Seele durch Zusammensetzung immerhin denkbar wäre, ohne daß deshalb jeder einzelne Theil für sich eine Art Seele sein müßte. Das dritte Gespräch endlich enthält eine moralische Betrachtung, worin in bekannter Manier aus der Weisheit und Güte des Schöpfers, aus der Würde und Bestimmung des Menschen und dergleichen moralischen und religiösen Gründen die Unsterblichkeit gefolgert wird. Auf diese Weise also hat Mendelssohn die seichten und grillenhaften Beweise Plato's verbessert und durch neue ersetzt. Daß er damit für seine Zeit zweckmäßig verfahren ist, kann nicht geleugnet werden; merkwürdig ist es aber doch, daß Mendelssohns Buch heute wohl selten mehr Leser findet außer solche, die ein historisches In-

teresse dafür haben, während Plato's Gespräch immer von Neuem gelesen und erklärt wird und wenn auch nicht vollkommne Befriedigung, doch immer neue Anregung bietet. — Während Mendelssohn die Beweise Plato's nicht sowohl zu kritisiren, als zu verbessern bestrebt war, sind dagegen als Kritiker aufgetreten Tiedemann in seinen argumentis dialogorum Platonis (1786), Tennemann in den „Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit" (1791), Kunhardt in der Schrift: Plato's Phaedon mit besondrer Rücksicht auf die Unsterblichkeitslehre erläutert und erklärt (1817), ferner Wiggers (1803), Pettavel (1815) und Bucher (1861) in Dissertationen. Zur Charakteristik des Standpunktes, den Tiedemann Plato gegenüber einnimmt, möge Folgendes dienen. Gleich am Anfang bei Erwähnung der Berufung des Sokrates auf seine Träume hören wir den Ausruf: quam difficile est viros etiam sapientes infantiae nationisque praejudicia exuere! Dann wird der von den Pythagoreern entlehnte mythische Satz, daß der Mensch ein κτῆμα θεῶν und ἐν φρουρᾷ θεῶν sei, als eine nur bei den Juden und andern asiatischen Völkern sich findende abenteuerliche Vorstellung bezeichnet, nicht aus dem Bewußtsein des Volks entsprungen, das die Freiheit liebe und von solcher Knechtschaft nichts wissen wolle, sondern eine Erfindung von Priestern und Gesetzgebern, quo ad compescendos barbarorum animos nihil fieri aptius poterat — deus namque liberis, non servis voluit praeesse, adeoque mirum istud absque omni fingitur ratione. Am meisten aber erbittern ihn die Gedanken, daß die Philosophie eine κάθαρσις sei, daß der Philosoph sich vom Leibe frei zu machen bestrebt sein müsse. Diese Sätze, heißt es, amplam nugandi totamque morum philosophiam pervertendi materiem Plotino recentioribusque Platonicis praebuere; — —

ab his idem Patres quidam christiani acceptum miris e doctrina Christianorum nugis auctum tradidere, unde mystica quam dicunt theologia profluxit. Nachdem wir sodann weiter erfahren haben, daß diese Lehre von da zu den Arabern und zu den scholastischen Philosophen übergegangen, heißt es zuletzt von Plato, haec ab eo animi magis aestu, quam quod serio et de industria sit illa rimatus, doceri. — Tennemann, mit Plato's Schriften von allen diesen Kritikern wohl am besten vertraut, nimmt eine objektivere Stellung ein, findet aber in der Aufeinanderfolge der Beweise „wenig Zusammenhang, weil es dem Plato an systematischem Vortrag fehlet," weshalb er denn eine ihm besser dünkende selbstgewählte Ordnung befolgt. Voran stellt er den Beweis aus der Einfachheit der Seele, wozu er auch den ersten Theil (den von Vielen für den ersten Beweis gehaltenen) des Phaedon benützt und einen Theil des dritten Beweises, daß die Seele das über den Körper Herrschende sei. Hieran schließt er den Beweis aus dem zehnten Buch der Republik von der Unzerstörbarkeit, auf diesen folgt die Widerlegung des Simmias, an welche (ausnahmsweise einmal im Anschluß an Plato) der vierte Beweis (von der Idee des Lebens) angefügt wird. Dann folgt der Beweis aus dem Phaedrus von der Selbstbewegung der Seele, auf diesen der Beweis von der Anamnesis, und zuletzt kommt Plato's erster Beweis vom Werden aus dem Entgegengesetzten. Den Schluß bilden ethisch-religiöse Vermuthungsgründe! Wem etwa die in neuerer Zeit ernstlicher betriebnen Untersuchungen über Gang und Zusammenhang platonischer Dialoge weitläufig und unnütz erscheinen, der kann sich hier von der Nothwendigkeit solcher Arbeit überzeugen. — Von Kunhardts Schrift wollen wir nur den Anfang lesen: „Wenn irgend ein Philosoph in der der Menschheit so wichtigen Frage von

der Unsterblichkeit der Seele vernommen zu werden verdient, so ist es Plato. Er, der geistreiche und scharfe Forscher, der in seiner Ideenlehre ein wahrhaft originelles Meisterwerk aufgestellt hat und in allem, was er untersucht, sich weit über die gemeine Ansicht erhebt und bis in die Tiefen der Gottheit mit ächtem Späherblick vordringt, er konnte über einen Gegenstand, welcher das heiligste Interesse jedes nicht ganz in Sinnlichkeit verstrickten Menschen so unmittelbar angeht, kein gemeines Urtheil fällen." Und so wird dann noch weiter von der „unübertrefflichen Klarheit in Entwicklung der Ideen," von attischer Anmuth u. dgl. fortperorirt. An diesem salbungsvollem Anfang, dem übrigens Verlauf und Resultat schlecht entsprechen, indem sich zeigt, daß der geistreiche und scharfe Forscher Plato lauter alberne und kindische Beweise aufgestellt hat, kann man sehen, wieviel es mit der einst für den einzigen Weg zur Philosophie gehaltenen Bewunderung auf sich hat. Von den beiden Dissertationen von Wiggers und Pettavel ist zwar die letztere in einem bessern Latein geschrieben als die erste, aber keine von beiden bringt etwas Neues außer den schon von Tiedemann und Tennemann gemachten Einwürfen. Am besten und gründlichsten ist ohne Frage die neuste Dissertation über diesen Gegenstand von Bucher (Göttingen 1861), wobei aber unhistorischerweise der Beweis aus der Republik vor den vierten (von der Idee des Lebens) zur Widerlegung des Kebes eingeschoben wird, allerdings nicht unpassend aber doch willkürlich, und seltsamerweise der Beweis aus dem Phaedrus an den Schluß gestellt wird. Doch ist dieses nachzusehen, da offenbar der Zweck der Arbeit weniger ein philologischer ist als ein philosophischer, wenn gleich eine so abweichende Anordnung hätte begründet werden sollen. Aber einen Fehler theilen alle diese Beurtheilungen mit einander, daß sie jeden Beweis für sich allein

betrachten und von jedem allein schon volle Beweiskraft verlangen, was doch von den Beweisen des Phaedon in keinem Fall gilt, welche Plato (wie z. B. der Uebergang vom ersten zum zweiten lehrt und ebenso das Weitere) nur in gegenseitiger Verbindung und Ergänzung aufgefaßt wissen wollte. Wir gehen nun die einzelnen Beweise nach der Ordnung, in der sie bei Plato stehen, durch, um bei einem jeden die Einwürfe der Kritiker zu hören.

Was gegen den angeblich ersten Beweis (im ersten Theil des Phaedon) vorgebracht wird, hat für uns kein Gewicht, da wir einen Beweis in jenem Abschnitt nicht erkennen. Gegen den ersten Beweis vom Werden aus dem Entgegengesetzten sagt Tiedemann, die Erfahrung lehre dieses nicht, sondern nur, daß Entgegengesetztes auf Entgegengesetztes folge, nicht aus demselben (contraria post contraria), z. B. das Weiße selbst werde nicht schwarz, also folge auch nicht das Leben aus dem Tod, sondern nur auf den Tod. Allein das hat ja auch Plato nicht behauptet, daß das Weiße als solches schwarz werde, oder hat er etwa gelehrt, daß das Leben als Leben in den Tod übergehe und umgekehrt? Er hat gesagt, wie Alles, welches zu etwas wird, dieses nur aus dem Entgegengesetzten wird, z. B. Größeres aus Kleinerem, so entstehe aus Schlafen Wachen, aus dem Todtsein das Leben. Wenn aber dieses feststeht, daß dasjenige, welches z. B. dunkel wird, dieses nur aus einem Helleren wird, wenn somit dieser gegenseitige Uebergang der Gegensätze ineinander durch die Erfahrung bestätigt ist, so kommt ja nichts darauf an, ob der zweite Gegensatz die Wirkung oder blos die Folge des ersten ist; die Thatsache des Erfolgs ist dieselbe. Richtig ist freilich, was Tennemann meint, dieser Beweis enthalte eine petitio principii, insofern dabei die Beharrlichkeit der Seele vorausgesetzt werde, ein

Vorwurf, in dem alle Kritiker zusammentreffen, und zu welchem bei Pettavel Hottingers Worte angeführt werden, daß nach Plato omnes pauperes divites fierent, caeci oculati, stulti denique prudentes. Nur wird dies auch dem Plato selbst kaum entgangen sein; denn hätte er gemeint bewiesen zu haben, daß jedes Ding zu seinem Gegentheil werde, daß aus jedem einzelnen gestorbenen Subjekt wieder ein lebendes werde, so hätte er keines andern Arguments mehr bedurft, so sicher wäre seine Beweisführung gewesen. Allein dessen war er sich selbst gewis bewußt, wie man aus dem vierten Beweis sieht, wo er ausdrücklich daran erinnert, daß er hier nur von Affektionen spreche, wobei das Sein des Subjekts noch außer Frage blieb; was er beweisen wollte, war nur eben dieses, daß Leben und Todtsein nichts weiter als Affektionen seien, die in beständigem Wechsel stehen, daß somit aus diesen Affektionen nichts über den Untergang des Subjekts gefolgert werden könne, weil ebenso gut Leben auf Tod, als Tod auf Leben folge, das Sein des Subjekts also durch diese Affektionen ebensowenig widerlegt als bewiesen werde. Hiemit sind auch Buchers Einwürfe erledigt, der diesen Beweis zuerst so faßt, als ob Plato vom Subjekt selbst das Werden aus dem Entgegengesetzten behaupte, so daß z. B. auch Nichtseiendes aus Seiendem entstehen könnte (während doch Plato nur von W e r d e n d e m spricht, also weder von Sein noch von Nichtsein, sondern allein von Affektionen, als welchen allein das Werden zukommt), für den Fall aber, daß blos Zustände gemeint seien, ebenfalls die petitio principii tadelt und zuletzt dem Beweis den Vorwurf macht, daß er pantheistisch sei. Letzteres ist richtig, der Beweis ist so allgemein, daß er auch für die Thierseele gelten kann; aber Plato wollte dieses gewis hier auch nicht verhüten; für ihn handelt sichs hier gar nicht speziell um die menschliche Seele, er spricht

nur von Leben und Todtsein als Zuständen oder Momenten des Werdens, von denen das eine am Sein und am Nichtsein ebensoviel und ebensowenig Antheil hat als das andre. Unnöthigerweise üben dann die Kritiker ihren Scharfsinn auch an dem physischen Argument, daß die Unsterblichkeit nöthig sei zur Erhaltung der gleichen Anzahl Seelen, dessen Grundgedanke oben schon einfach ausgesprochen worden ist, und suchen dem Plato einen Rechnungsfehler nachzuweisen, statt zu bedenken, daß auch hier zwischen der Form und dem Gedanken zu unterscheiden ist. Wenn endlich Wiggers tadelt, daß in diesem Beweis die sinnliche Erfahrung auf Uebersinnliches übertragen werde, so hätte er sich nach diesem seinem Kantischen Grundsatz die Mühe, die Platonischen Beweise zu untersuchen, ganz ersparen können, da, wenn überhaupt unsre von der sinnlichen Erfahrung hergenommene Art des Denkens und Schließens auf Uebersinnliches schlechterdings unanwendbar ist, alle diese Beweise schon von vornherein keine Ueberzeugungskraft haben, während sie freilich ebensowenig widerlegt werden können. Fassen wir unser Urtheil zusammen, so müssen wir sagen: der Werth dieses Beweises ist nicht so groß und war gewis auch für Plato nicht so groß, als er nach der Meinung der Kritiker für ihn gewesen sein soll, aber auch nicht so gering, als dieselben bewiesen zu haben meinen. Es ist gezeigt, daß Leben und Todtsein Zustände, Momente des Werdens sind, welche beständig in einander übergehen, von denen daher dem einen das Sein nicht mehr zukommt als dem andern, so daß aus dem Todtsein das Nichtsein nicht gefolgert werden kann.

Die Einwürfe gegen den zweiten Beweis richten sich natürlich alle gegen Plato's Satz von dem ursprünglichen Innewohnen der Ideen in der Seele. So behauptet Tiedemann kurzweg, universalia oriri e sensibus. Tennemann hält diesen Beweis blos für einen

hypothetischen Anhang zum ersten und fertigt den Plato mit der bequemen Behauptung ab, daß er zwischen reinen und empirischen Begriffen nicht unterscheiden konnte. Wiggers erklärt die Sache so, daß die Begriffe, die wir nicht aus der Erfahrung schöpfen, im Vorstellungsvermögen liegen, wobei er sich auf Leibnitz und die kritische Philosophie beruft; ähnlich erklärt Pettavel die Ideen aus angebornen Vorstellungen, wodurch also Plato's Annahme eines früheren Lebens überflüssig werde; Kunhardt weiß, daß die Ideen aus der Erfahrung und Reflexion beide zusammengenommen herstammen, und fügt dem die allerdings richtige Bemerkung bei, daß Plato's Lehre, wie er sie im zweiten Beweis vorgetragen, nicht mit der Idee einer zweckmäßig und stufenweise sich entwickelnden Natur stimme. Bucher hat erstens das Bedenken, daß nach Plato die Erkenntnis der Ideen in der Kindheit am reinsten sein müsse, weil der Zeit des Besitzes am nächsten, welches er jedoch selbst mit Plato's eignen Gedanken beseitigt. Sodann aber behauptet auch er, daß die Ideen nur aus der Erfahrung stammen, nur an der Erfahrung sich entwickeln, zeigt dann an der sokratischen Fragmethode, wie wenig diese doch für das ursprüngliche Vorhandensein der Ideen beweise, da in der Frage immer schon die Antwort enthalten sei und nur der Besitz der gewöhnlichsten Vorstellungen dazu erfordert werde, und weist zuletzt darauf hin, wie dem Kind keineswegs sogleich, sondern erst langsam und allmählig durch Betrachtung der einzelnen Dinge und durch Vergleichung derselben, die Erkenntnis der Ideen aufgehe. Nun sollte aber vor allem unvergessen bleiben, daß, wie überall bei Plato, so auch hier zwischem dem Gewand, das er seiner Lehre gibt, und dem Kern wohl zu unterscheiden ist. Wenn auch Plato selbst, was kaum geleugnet werden kann, eine Präexistenz der Seelen annahm, so lag ihm hieran wie an der ganzen Schilderung

von dem früheren Erkennen der Ideen und von deren Verlust bei weitem nicht soviel als daran, zu erweisen, daß die Kenntnis von Ideen nicht aus der Erfahrung allein zu erklären sei. Keineswegs hat er geleugnet, daß die Erfahrung dabei mitwirken müsse, vielmehr lehrt er überall, daß nur an den Dingen die Ideen erkannt werden; nur könnten sie eben an den Dingen nicht erkannt werden, wenn nicht ein Bewußtsein derselben in der Seele schon irgendwie vorhanden wäre. Nur hierauf kommt es an, nicht auf die Präexistenz, und wenn Plato hierin nicht widerlegt wird, so hat auch sein Beweis noch Gültigkeit. Denn es ist dann bewiesen, daß das Wesen der Seele nicht aus den Affektionen des Körpers allein zu erklären ist, sondern daß der Seele ein vom Körper wenigstens relativ unabhängiges Sein zukommt. Nun bedenke man aber, daß dieser Beweis schon geführt ist, wenn wir der Seele nur einige aller Erfahrung vorhergehende oder ihr zu Grund liegende Begriffe lassen müssen. Da heißt es nun: Wie kann derjenige einen Begriff von Schönheit haben, der nicht zuvor etwas Schönes gesehen hat? Entwickeln sich also nicht an den Dingen erst die Begriffe? Ganz recht! Aber das leugnet auch Plato nicht, und ihr habt den Plato nicht ordentlich gelesen, wenn ihr ihm die Leugnung dieser Wahrheit andichtet. Er sagt nur, die Dinge selbst und allein können uns nicht die Erkenntnis von Ideen geben. Ihr verwechselt also das *συναίτιον* mit dem *αἴτιον,* die conditio sine qua non mit der causa efficiens. Die Idee selbst kann aber darum nicht aus den Dingen allein erkannt werden, weil sie etwas ganz Anderes, Höheres ist als die Dinge; die Schönheit ist etwas Anderes als alles Schöne, kann darum auch nicht blos an und aus den schönen Dingen erkannt werden. Ihr sagt, wir fassen das Aehnliche an einzelnen Dingen zusammen, wir ziehen ab, was an den einzelnen Dingen unvollkommen

ist, und so entsteht uns durch Verbindung der mehreren einzelnen Dingen gemeinsamen Merkmale der Begriff der Schönheit, der Güte u. s. w. Allein bemerkt ihr nicht, daß ihr eben zu diesem Geschäft immer schon gewisse Begriffe nöthig habt, die ihr mithinzubringt, welche ihr also unmöglich aus den Dingen selbst geschöpft haben könnt? Um z. B. Aehnliches zu erkennen und ähnlich zu finden, um etwas schön zu finden, dazu muß ein Bewußtsein von den Begriffen der Aehnlichkeit, der Schönheit schon vorhanden sein, welches unmöglich selbst wieder aus der Wahrnehmung geschöpft sein kann. Es ist daher jedenfalls soviel klar, daß gewisse Vorstellungen schon vorhanden sein müssen, damit wir etwas zusammenfassen können; diese Vorstellungen erweitern, entwickeln sich allerdings an den Dingen, aber ohne dieses Vorstellungsvermögen würde jede Betrachtung, Beobachtung, Zusammenfassung unmöglich sein. Es bleibt, wenn wir die Bildung der Begriffe bis auf den ersten Anfang zurückverfolgen, immer noch ein Rest, der nicht aus der sinnlichen Erfahrung erklärt werden kann. Dann aber heben sich auch leicht die übrigen Einwürfe. Kunhardt sagt ganz richtig, die Idee der Schönheit sei eine ganz andre bei den Chinesen als bei den Griechen, woraus folge, daß sich die Erkenntnis der Ideen je nach dem Zustand der Völker stufenweise entwickle. Allein dies würde auch Plato nicht leugnen, wie man aus dem Gastmahl sehen kann, wo er ja selbst solch eine stufenförmige Entwicklung in der Erkenntnis der Ideen aufzeigt. Die Idee rein, wie sie an sich ist, in vollkommner Klarheit erkennt kein Sterblicher, sondern jeder nur annähernd; wer viel Schönes gesehen, sich in der Betrachtung des Schönen geübt, der kann — so mag man in gewissem Sinn sagen — eine höhere Idee von der Schönheit haben; aber darum ist nicht die Idee selbst je nach dem Standpunkt des Menschen eine ver-

schiedne, sondern nur die Erkenntnis des Menschen von der Idee ist eine je nach seinem Standpunkt unvollkommnere oder vollkommnere. Somit kann hieraus kein Einwand gegen die Platonische Ideenlehre erwachsen. Der wahre Kern dieses Beweises, welcher demnach noch als gültig betrachtet werden kann, ist also dieser, daß aus der Möglichkeit der Erkenntnis von Ideen, welche nicht allein aus der sinnlichen Erfahrung abgeleitet werden kann, oder aus den reinen Begriffen, wenn man so will, welche aller Erfahrung zu Grunde liegen und sie bedingen, die wenigstens relative Unabhängigkeit der Seele vom Körper hervorgeht. Da diese Begriffe oder reinen Anschauungen nicht aus der sinnlichen Erfahrung allein stammen können, welche letztere vielmehr immer schon jene voraussetzt, so kann die Seele auch nicht aus dem Zusammenwirken der körperlichen Kräfte erklärt werden.

Es ist unter allen Umständen leichter, anzugreifen als zu vertheidigen. Nun ists zwar nicht von vornherein der Zweck dieser Betrachtung, die volle Gültigkeit aller Argumente Plato's beweisen zu wollen. Geht unsre Beurtheilung von einer vorgefaßten Ansicht aus, so ist es diese, daß Plato nichts ganz und gar Ungereimtes behauptet, auf nichts Werthloses werde einen Werth gelegt haben, welches wir ja wohl bei Plato annehmen dürfen. Hiezu ist es nöthig, zwischen Inhalt und Form zu unterscheiden. Thut man dies, so wird sich, wenn auch die Beweise Plato's in der Form, die er ihnen gegeben, als unbrauchbar sich zeigen, doch vielleicht ergeben, daß in den von ihm aufgestellten Bestimmungen Gesichtspunkte enthalten sind, welche zur Lösung der Frage etwas beitragen. Ist nun das hieraus dem Erklärer erwachsende Geschäft schwieriger als das des Angriffs, so ist es offenbar, daß dasselbe die Aufgabe Mehrerer sein muß. Die meisten Erklärer haben sich

nun, Schmidt etwa ausgenommen, so objektiv gehalten, daß sie sich über die Gültigkeit dieser Beweise gar nicht aussprechen, und unter den neusten hat sich z. B. Susemihl mit der Bemerkung begnügt, daß die Beweiskraft der Platonischen Argumentation in alter und neuer Zeit vielfach überschätzt worden sei, wovon wir wenigstens für die neuere Zeit grade das Gegentheil sehen. Ebendeshalb aber, weil dieses Geschäft ein so schwieriges ist, daß es die Arbeit Mehrerer erfordert, soll hier auch nur der Anfang gemacht werden, zu suchen, was in Plato's Beweisen einen sichern Ausgangspunkt gewährt; einen Anspruch auf erschöpfende Behandlung will diese Beurtheilung nicht machen. Wie dieses von den bisher betrachteten Beweisen gilt, so noch mehr von den folgenden, welche noch größere Schwierigkeiten darbieten. Zwar dem dritten Beweis wird noch am meisten Sicherheit zugestanden; doch hat auch er viele Anfechtungen erfahren müssen. Tiedemann tadelt, daß die Einfachheit der Seele nicht nachgewiesen sei, daß ihr nach Plato vielmehr das Prädikat der Ausdehnung zukomme. Auch werde ja von Plato der Seele ein Schwanken zwischen Wahrheit und Irrthum zugeschrieben, somit eine inconstantia, also mutabilitas, woraus folge, daß es mit der Einfachheit der Seele doch nicht so gut bestellt sei. Tennemann kann sich der Furcht nicht erwehren, daß das Einfache, wenn auch nicht (allmählig und in Theile) aufgelöst, so doch mit Einemmal könne vernichtet werden, und vermißt zudem einen entscheidenden Beweis für die Einfachheit selbst. Zwei andere Bedenken, daß ja die Seele nach Plato selbst dem Wechsel unterworfen, und daß nach ihm auch die Materie unzerstörbar sei (so daß demnach die Seele vor der Materie keinen Vorzug habe, somit auch nicht mehr als diese dem Tod entnommen sei), beseitigt er sich selbst, indem er erinnert, daß die Seele, auch wenn sie anders denkt,

doch immer dieselbe Seele, dasselbe Subjekt bleibt, die Materie aber, indem sie sich verändert, auch wirklich ein Anderes wird. Wiggers bringt auch hier seinen Kantischen Satz vor, daß von einem unsinnlichen Wesen, wie die Seele, überhaupt keine Bestimmung wie die eines Einfachen oder Zusammengesetzten zulässig sei, nach welchem Grundsatz er sich, wie schon gesagt, jeder Untersuchung in dieser Frage hätte entschlagen sollen. Pettavel bestreitet, daß mit der Unsichtbarkeit der Seele schon ihre Ewigkeit bewiesen sei, was wohl auch Plato's Meinung nicht gewesen ist, da er nur von der Unsichtbarkeit der Seele in Verbindung mit ihrer Sichselbstgleichheit (Dieselbigkeit) auf ihre Einfachheit geschlossen hat, und erst von dieser aus auf ihre Ewigkeit. Außerdem sei auch die Unsichtbarkeit nicht allgemein bewiesen, sondern nur die für den Menschen, was aber Plato selbst auch wohl gewußt und erinnert hat, was aber nicht hindert anzunehmen, weil überhaupt das uns Unsichtbare, wie die Ideen, im Vergleich zu dem uns Sichtbaren das Einfachere und darum Dauerhaftere sei, so gelte dieses auch für die Seele. Endlich ist diesem Kritiker das Sein der Ideen nur ein Sein in unsern Gedanken, so daß demnach aus dem Sein der Seele auch wenig Tröstliches für das Sein der Seele folgen kann. Wir sehen, diese Art von Kritik gibt sich nicht zufrieden, wenn ihr nicht ein so zu sagen materielles Sein der Ideen vordemonstrirt wird, um daraus auf ein ebenso materielles Sein der Seele zu schließen, welches man allerdings bei Plato schwerlich finden wird. Bucher findet in unserm Beweis von der Einfachheit der Seele einen Widerspruch mit der sonst bei Plato (im Phaedrus) vorkommenden Dreitheilung der Seele, zumal da Plato nicht etwa blos das Vernünftige, sondern auch das Begehrliche auch nach dem Tod noch der Seele (der Bösen) zuschreibt, wodurch nämlich dieselbe immer wie-

der zum Sinnlichen gezogen werde; ferner beruhe der ganze Beweis auf der Ideenlehre und falle also auch mit dieser; ja noch mehr, die Ideen gelten wenigstens ewig, die Seele aber sei ein endliches Wesen, das an ihnen nur Theil habe; drittens sei es nicht wahr, daß die Seele für alle Fälle das Herrschende, das den Leib Regierende sei, vielmehr sei ebenso oft und noch öfter das Gegentheil der Fall; zudem wäre, wenn die Seele immer sich gleich bliebe, keine Bereicherung an Kenntnissen, praktisch kein Uebergang vom Guten zum Bösen und umgekehrt denkbar. — Nehmen wir alle diese Einwürfe zusammen, so ist fürs Erste richtig, daß Plato die Einfachheit der Seele nicht genügend bewiesen, namentlich diese Bestimmung mit seiner sonstigen Dreitheilung nicht in Einklang gebracht hat. Allein es ist schon dies von Bedeutung, daß Plato die Einfachheit der Seele ausgesprochen hat. Und es ist auch nicht schwer, die Richtigkeit dieser Bestimmung und ihre Vereinbarkeit mit der sonst bei Plato begegnenden Dreitheilung einzusehen. Denn wenn Plato anderwärts von einem dreifachen Vermögen der Seele spricht — und in anderem Sinn spricht er von keinem Dreifachen derselben, so ist damit ihre Einfachheit so wenig aufgehoben, als wir z. B. die Einfachheit Gottes oder des Absoluten aufheben, wenn wir demselben die größte Mannichfaltigkeit der Bethätigung zuschreiben. Denn nur eine Bethätigung in verschiedenen Richtungen ist jenes dreifache Vermögen der Seele. Jene drei Richtungen gehen immer auf dasselbe Subjekt zurück, sie selbst machen die Seele nicht aus, es läßt sich das eine oder das andere von ihnen wegdenken (wie z. B. auch das Denken im Schlaf aufhört), ohne daß darum die Seele aufhört Seele zu sein. Jene drei Thätigkeiten oder Kräfte, oder wie man sie nennen mag, treten nicht erst zusammen zur Bildung einer Seele, sondern das ἐπιθυμητικόν setzt immer

schon ein ἐπιθυμοῦν, ein begehrendes, das νοητικόν oder λογιστικόν immer schon ein νοοῦν oder λογιζόμενον voraus, jene drei bilden also nicht erst das Subjekt, sondern weisen vielmehr auf das Subjekt als ihren gemeinsamen Grund zurück, von dem sie ausgehen und welcher sich allerdings nothwendig in diesen Richtungen bethätigt und selbst vollzieht. Und da diese verschiedenen Kräfte und Thätigkeiten auf ein Subjekt sich zurückbeziehen, so erweisen sie dieses ebendamit als ein einfaches. Und damit beseitigen sich denn auch die Einwürfe, daß die Seele eine gewisse Veränderlichkeit zeige, eine Entwicklung, somit eine innere Verschiedenheit oder ein Werden aus Verschiedenem; denn, wie Tennemann gegen sich selbst richtig sagt, das Subjekt bleibt doch immer dasselbe. Und dies nicht so, wie man etwa auch sagen könnte, mein Körper ist noch immer derselbe, der er vor zwanzig Jahren war, obgleich er kein einziges der Atome von damals mehr enthält; denn daß der Körper noch derselbe ist, bewirkt blos die Seele; sobald der Körper nicht mehr beseelt ist, bleibt er nicht mehr derselbe, und die Atome treten nun in eine völlig andre Art von Veränderung über, wobei nicht mehr der eine und selbe Körper bleibt. Die Seele wird keine andre auch bei der größten Veränderung; die Seele des Mannes ist noch dieselbe wie diejenige des Kindes, obgleich unendlich von dieser verschieden; das Subjekt ist dasselbe geblieben. Indem so die Seele bei aller Veränderung in ihrer Entwicklung doch immer dieselbe bleibt, durch nichts in ihrem Bestand alterirt, erweist sie sich als ein Einfaches. Somit ist die mutabilitas der Seele kein Beweis gegen ihre Einfachheit. Nun entsteht aber eine neue Schwierigkeit. Ist das Einfache unzerstörbar? Wenn nicht, wie Tennemann fürchtet, so ist ja mit jener Bestimmung nichts geholfen. Wenn ja, so scheint hier (wie beim ersten und vierten Beweis) zuviel bewie-

sen, indem darnach auch der Thier- und Pflanzenseele Unsterblichkeit beizulegen wäre. Tennemann meint nun, es wäre ja möglich, daß das Einfache, wenn auch nicht aufgelöst, doch mit Einemmal vernichtet werden könnte. Allein wie kann aus einem Etwas ein völliges Nichts werden? Wie kann ein Etwas, das wirklich ist, plötzlich aus der Welt geschafft werden? Wir müssen uns dasselbe immer irgend wohin versetzt, also wenn auch in einen andern Zustand übergegangen, doch immer noch als irgendwie seiend denken. Wir werden nun aus diesem Dilemma nicht herauskommen, wenn wir nicht zwei verschiedne Arten des Seins annehmen. Das wahre Sein ist nicht das materielle, welches immer im Werden begriffen ist und sich verändert, immer zwischen Vergangenheit und Zukunft schwebt und nie zur vollen realen Gegenwart kommt. Wahrhaft seiend ist nur das Subjekt, d. h. das denkende selbstbewußte Wesen, welches über allem Wechsel sich seiner Identität bewußt ist, sich somit selbst in dieser seiner Identität erhält. Nur dieses kann ein wahrhatt Einfaches, ein dem Wechsel Entnommenes genannt werden und muß daher als ein Einfaches auch unzerstörbar sein. Dagegen ist das, was die Pflanze zur Pflanze, das Thier zum Thier macht, kein selbstbewußtes, somit kein sich in seiner Identität erfassendes, also auch kein aus dem Werden zum wahren realen Sein gekommenes Subjekt, daher auch der Auflösung preisgegeben. Es weist also dieser Beweis allerdings schon hin auf den vierten und enthält durch diesen erst seine volle Bestätigung. Was mit dem Bisherigen gewonnen ist, besteht darin, daß die Einfachheit der Seele als des selbstbewußten mit sich im Denken identischen Subjekts ausgesprochen ist. Der Einwurf, daß dieser Beweis mit der Ideenlehre stehe und falle, ist allerdings richtig, kann aber erst im Folgenden berücksichtigt werden; ebenso der andre, daß die Seele ein endliches We-

sen sei, während den Ideen wenigstens eine ewige Wahrheit zukomme, welcher übrigens auch eine petitio principii enthält, da es sich ebendarum handelt, ob die Seele ein endliches Wesen sei, welches eben nicht der Fall ist, wenn die Seele als denkendes Subjekt, somit als ein dem Wechsel (der Differenz) Entnommenes mit sich Identisches und darum ideal, folglich auch wahrhaft real Werdendes, aufgefaßt werden muß.

Wir kommen zu der Widerlegung des Simmias und seines Satzes, daß die Seele eine Harmonie sei. Bucher meint zwar, gesetzt auch es sei dem Plato diese Widerlegung gelungen, so folge daraus, daß die Seele keine Harmonie sei, noch keineswegs ihre Unsterblichkeit, wie denn auch Aristoteles jene Vorstellung bekämpfe, ohne darum persönliche Unsterblichkeit in sein System aufzunehmen. Allein so bedeutungslos ist doch diese Widerlegung nicht. Ist es nachzuweisen, daß der Seele gegenüber dem Körper eine gewisse Selbstständigkeit zukommt, daß sich die Seele zum Körper nicht verhält wie die Stimmung einer Leier zu den Saiten, so ist schon viel gewonnen, denn es ist damit die Möglichkeit der Unsterblichkeit bewiesen, um welche es sich zunächst handelt, und von hier aus kann dann leicht zur Erkenntnis der Wirklichkeit fortgeschritten werden. Also — ist dem Plato seine Widerlegung gelungen? Die Kritiker bestreiten dies, aber nur an diesem oder jenem Grund, ohne beweisen zu können, daß sämmtliche Gründe falsch sind; während offenbar, wenn nur einer der Gründe Plato's stichhaltig ist, jene Meinung von der Seele widerlegt ist. Fangen wir wieder bei Tiedemann an, so belehrt uns dieser so: abstracta omnia destructis quibus insunt concretis pereunt adeoque anima esse ideo immortalis nequit, quod notionibus mentis deprehenditur similis. Allein dies ist weiter nichts als eine Behauptung, denn eben dieses wäre doch

erst zu beweisen, daß die abstracta destructis concretis pereunt, welches so leicht in keinem Fall sein wird. Oder vielmehr, es müßte bewiesen werden, daß das, was wir ein Abstraktum nennen, nichts weiter ist als eine Abstraktion und nicht eben das, wodurch das Konkrete erst zum Konkreten wird. Tennemann ist mit diesem Abschnitt der Platonischen Argumentation noch am meisten einverstanden, nur am zweiten Beweisstück stößt er sich, wie viele Andre mit ihm, was freilich bei diesem für die Erklärung schwierigsten Stück noch am verzeihlichsten ist. Er meint, wie jede Harmonie Harmonie sei, nur die eine harmonischer als die andre, so sei zwar auch jede Seele Seele, nur eben diejenige, welche den höchsten Grad der Harmonie erreicht habe, die tugendhafteste, womit aber die Frage, ob eine Seele mehr Seele sein könne als eine andre, umgangen ist. Wiggers und Pettavel haben dieses Stück keines besondern Angriffs für würdig gehalten. Kunhardt aber meint, daß allerdings die eine Seele mehr Seele sein könne als die andre, nur hätte Simmias so sagen sollen, das eine Geschöpf habe Seele, das andre nicht, sondern nur die Anlage dazu. Bucher macht die Bemerkung, die Unterscheidung zwischen der musikalischen Harmonie und derjenigen der Seele sei nicht richtig, denn auch die musikalische Harmonie sei, wenn nicht vollkommen harmonisch, nicht Harmonie, sie sei entweder absolut oder gar nicht. Zweitens aber, auch angenommen, es gebe Stufen der Harmonie, so habe die Seele mit der Harmonie etwas Analoges, indem die verschiednen Grade der relativen Güte der Seelen als Unterschiede der Seelenharmonie zu denken seien. Plato aber habe den Fehler begangen, das Wort Harmonie nicht ganz in gleichem Sinn zu gebrauchen, er verstehe darunter erstens eine sich abstufende, zweitens die absolute Harmonie. Fangen wir nun mit dem letzten Einwurf an,

so muß es schon von vornherein auffallen, daß Plato, den wir als den schärfsten Dialekeiker und zugleich wahrheitsliebendsten Lehrer der Philosophie kennen, welcher ebensowenig sophistisch zu betrügen als aus Unklarheit Verwechslungen zu begehen pflegt, sich eines so schlimmen Fehlers sollte schuldig gemacht haben. Dennoch scheint es auf den ersten Anblick so. Er nimmt zuerst Stufen in der Harmonie an, also eine mehr oder weniger harmonische Harmonie, und dann behauptet er von der Seele, daß sie, wenn sie eine Harmonie sei, durchaus nichts Unharmonisches in sich haben könne. Allein wir müssen hier genau auf den Text blicken. Plato zeigt zuerst, daß, während die Harmonie Gradunterschiede habe, so zwar, daß, je harmonischer die Harmonie, sie desto mehr Harmoie sei, eine Seele niemals mehr Seele sei als jede andere, sei sie so gut und weise als sie wolle. Daß Plato unberechtigt gewesen sei, so zu sprechen, läßt sich nicht behaupten, da wir alle ebenso zu sprechen pflegen und auch zwischen der Harmonie zweier musikalischer Instrumente diesen Unterschied machen, daß wir dem einen einen höheren Grad der Harmonie zuschreiben, ohne darum dem andern alle Harmonie abzusprechen. Bei der Seele aber ist es so, daß keine Seele, darum weil sie besser oder weiser ist, mehr Seele ist als eine andre. Da nun eine Harmonie, je mehr sie Harmonie ist, desto harmonischer sein muß, von den Seelen aber die eine nicht mehr Seele ist als die andre, so folgt, daß die Seelen, wenn sie mit einer Harmonie zu vergleichen sind, alle nur eine Art Harmonie sein können, mit andern Worten, daß keine harmonischer sein kann als die andre; womit nun allerdings ein bestimmter Begriff der Harmonie angenommen ist, wie es der Gang des Beweises erfordert. Es folgt, daß jeder sittliche Unterschied wegfallen würde, daß Tugend und Laster, welche doch als eine Art Harmonie und Dishar-

monie anzusehen sind, keiner Seele mehr oder weniger zukommen können als jeder andern. Folglich ist auch das eigenthümliche Wesen der Seele ein anderes, da die Bethätigungen und Eigenschaften der Seele sich allerdings mit einer Harmonie und Disharmonie vergleichen lassen, sie selbst aber, die Seele, durch jene weder mehr noch weniger das wird, was sie ist, Seele. Hiemit wird denn auch der andre gegen Plato erhobene Einwand beseitigt sein, daß trotz Plato's Widerspruch die Seele immerhin etwas Analoges mit einer Harmonie habe, oder, wie Kunhardt dieselbe Meinung ausdrückt, daß ein Geschöpf mehr Seele habe als das andre; denn das hieran Richtige leugnet Plato nicht. Er gibt zu, daß sich eine Parallele ziehen läßt; nur die Einsicht, daß die gradweise sich abstufende Verschiedenheit der Seelen auf den Bestand des Subjekts keinen Einfluß übt, indem dieses dadurch nicht mehr und nicht weniger das wird, was es ist, nämlich Subjekt, daß aber, wollte man die Seele selbst eine Harmonie nennen, wornach dann eine jede eben so sehr Harmonie sein müßte als jede andre, weil eben so sehr Seele, aller sittliche und geistige Unterschied aufgehoben würde, verbietet ihm, die Seele mit der Harmonie gleichzusetzen. Also nicht eine stufenförmige Verschiedenheit der Seelenharmonie leugnet Plato, nur eine Stufenfolge in dem Seelesein selbst. Es ist also nur die Frage: ist eine Seele mehr Seele als die andre? Kunhardt hat sich gescheut, die Frage entschieden zu bejahen, und dafür gesetzt, das eine Geschöpf habe eine Seele, das andre nur die Anlage zur Seele. Aber mit dieser Anlage hat er doch wohl nichts Andres gemeint als die Seele selbst. Versteht er z. B. darunter das Denkvermögen (und an etwas Aehnliches wird er wohl gedacht haben), so ist es natürlich wahr, daß dasselbe verschiedne Stärke haben, verschieden ausgebildet sein kann; allein das Denkvermögen, welches nur eine

Kraft oder Eigenschaft ist, weist selbst doch nur zurück auf ein Denkendes, oder wenigstens Denkenkönnendes, und dieses ist das eine ebensowohl als das andere, ein jedes Ich ist Ich. Hat nun Plato hierin Recht, daß er, alles Aehnliche und Analoge in den Aeußerungen des Seelenlebens mit einer Harmonie anerkennend, doch ihr eigenthümliches Wesen nicht in eine Harmonie gesetzt wissen will, so wird sein Widerspruch gegen diese Vorstellung von der Seele schon gerechtfertigt sein, auch für den Fall, daß die übrigen Gründe nicht zutreffen würden. Der erste Gegenbeweis geht auf die Präexistenz zurück und zeigt, daß die Annahme, die Seele sei eine Harmonie, mit jener nicht vereinbar sei. Somit scheint Plato's Argumentation in diesem Stück auf ganz unsicherem Grund zu fußen, da doch die Präexistenz eine ganz unhaltbare Annahme ist. Und somit ist denn dieses Stück der Beweisführung leicht abgethan. Allein in dem Beweis der Präexistenz aus der Anamnesis hat Plato dies dargethan, daß die Bekanntschaft der Seele mit Begriffen, welche sie nicht aus der sinnlichen Erfahrung allein gewonnen haben kann, auf ein vom Körper (relativ) unabhängiges, nicht aus diesem allein zu erklärendes Sein der Seele hinweist. Nehmen wir also nur soviel von ihm an, daß gewisse Begriffe, heiße man sie nun reine Begriffe oder Ideen oder angeborne Anschauungsformen, nicht lediglich aus der sinnlichen Erfahrung stammen können, da diese jene Begriffe nicht rein vorfinde, sondern immer schon voraussetze, so ist dieses Anerkenntnis gegen die Vorstellung von der Seele als einer Harmonie, also einer blosen Wirkung des Körpers, allein schon entscheidend. Noch klarer tritt dieses Ergebnis hervor bei dem dritten Stück dieser Beweisführung, daß die Seele nicht eine Harmonie des Körpers sein könne, weil sie das ihn Beherrschende sei. Dieses Argument hat sich zum Unterschied von den andern

des Beifalls der meisten Kritiker zu erfreuen, z. B. Kunhardts. Dennoch hat der Umstand Bedenken erregt (z. B. bei Bucher), daß Plato der Seele so unbedingt die Herrschaft einräume, während nach der Erfahrung doch vielmehr Leib und Seele sich gegenseitig bestimmen und beschränken. Allein hiemit ist schon Alles zugegeben, was wir wünschen können. Denn es ist keineswegs nothwendig anzunehmen, daß die Seele immer das Herrschende sei; wenn zugegeben ist, daß die Seele das zur Herrschaft Berufene ist, daß die Seele über den Körper herrschen, in Gegensatz zu ihm sich stellen und ihm widerstreben kann, so ist damit die Vorstellung von der Seele als einer Harmonie des Körpers schon beseitigt. Und hiemit ist für die ganze Frage über die Unsterblichkeit schon unendlich viel gewonnen. Denn dies ist jedenfalls der entscheidende Punkt, auf den Alles ankommt: hat die Seele Freiheit (nicht absolute, nur relative Freiheit) dem Körper gegenüber? Es versteht sich, daß mit Freiheit nicht Willkür gemeint ist; es ist auch in gewissem Sinn richtig zu sagen, daß der Geist grade das in sich Allernothwendigste ist, aber die Frage ist auch nicht, ob der Seele volle Willkür zukommt, sondern ob die Seele dem Körper gegenüber ein nicht blos Bestimmtes, sondern auch ihn Bestimmendes ist. Und mag sie in tausend Fällen das Bestimmte sein, wenn sie nur in einem Fall das Bestimmende ist, wenn sich zeigt, daß sie wenigstens das Bestimmende sein kann und soll, so ist damit schon die Vorstellung, als sei die Seele eine Harmonie, eine Wirkung des Körpers, widerlegt. Wir haben somit die drei Argumente Plato's gegen diese Meinung betrachtet und in allen einen so haltbaren Grund gefunden, um diesen seinen negativen Beweis für überzeugend halten zu dürfen. Von den Einwürfen der Gegner aber wird keiner unberücksichtigt geblieben sein.

Wir gehen zum letzten Beweis Plato's im Phaedon über, auf den Plato selbst das meiste Gewicht gelegt, der aber in den Augen seiner Richter am wenigsten Gnade findet. Der jedem Leser leicht sich darbietende Einwand, daß die Seele allerdings als Seele nie todt sein könne, sowenig als die Zahl Zwei als solche je ungerade, daß aber eben, wenn die Seele nimmer sei, auch diese ihre Eigenschaft nimmer von ihr behauptet werden könne, ist von den Kritikern nach Kräften benützt worden. So sagt Tiedemann: dyas, quamdiu est dyas, transire in numerum imparem nequit, addita tamen unitate perit dyas et prodit numerus impar ternarius. Anima igitur, quae semper secum affert vitam, quamdiu est anima, mortis omnino est expers; at semper eam esse Plato non demonstravit, adeoque totum corruit argumentum. Und ebenso meint Tennemann, dieser Beweis sage nur, solange die Seele existire, komme ihr das Prädikat des Nichtseins nicht zu, oder die Seele existire nur solange sie existire. Und ebenso die Andern; wobei dann noch gelegentlich auf den von Plato selbst schon beseitigten vermeintlichen Widerspruch mit dem ersten Beweis als auf einen wirklichen hingewiesen wird. Kunhardt läßt den Plato mit diesem Beweis sogar aussprechen, daß er nichts bewiesen habe, weshalb er denn zuletzt auch, einen Machtspruch zu Hülfe nehmend, auf die Unvergänglichkeit Gottes und der Ideen sich berufe. Mit den Vorigen stimmt in der Hauptsache auch Bucher zusammen, welcher noch daran erinnert, daß dieser Beweis mit der Ideenlehre falle, gegen welche wohl nicht mit Unrecht viele Zweifel erhoben worden seien, und außerdem noch daran, daß auch dieser Beweis, wenn er gültig sei, zuviel beweise, nämlich auch die Unsterblichkeit der Thier- und Pflanzenseele, somit ebenfalls einen pantheistischen Charakter trage. Es fragt sich nun vor allem, ob Plato wirklich einen

so läppischen Beweis geliefert habe, daß die Seele, solange sie Seele sei, unsterblich sein müsse. Diese Vermuthung wird höchst zweifelhaft dadurch, daß Plato diesen Beweis nicht schließt, sobald sich ihm das *ἀθάνατον* ergeben hat, sondern weiter nachweist, daß das *ἀθάνατον* ein *ἀδιάφθορον* sein müsse. Dadurch zeigt er nämlich, daß die Seele keineswegs blos, solange sie Seele sei, ein *ἀθάνατον* sei, sondern daß eben dieses *ἀθάνατον*, welches ihr eigenthümliches Wesen ist, jede Art von Vernichtung ausschließt. Denn die Zahl Zwei geht zwar als gerade unter, sobald die Einheit hinzukommt und so Drei daraus wird, weil eben das *ἀθάνατον* nicht zu ihrem Wesen gehört. Dagegen macht der Begriff des Lebens, an dem die Seele Theil hat, und durch den sie ist was sie ist, jeden Zugang des Entgegengesetzten, des Todes, unmöglich. Denken wir uns die Auflösung, die Vernichtung als einen Proceß, in welchem eine Entwicklung vom Tod zum Leben zu denken wäre, so ist nicht einmal ein Ansatz dazu bei der Seele möglich, weil hiezu schon eine Eigenschaft an der Seele angenommen werden müßte, welche ihrem ganzen Wesen als dem im Unterschied von allem Andern Lebendigen, nur kraft des Lebens das was sie ist Seienden, widerspricht. Also kann z. B. wohl die Zahl Zwei aufhören, gerade zu sein, wenn sie nämlich nicht mehr Zwei ist, aber die Seele kann nicht aufhören lebendig zu sein. Denn der Tod kann nicht eintreten ohne Sterben, d. h. ohne einen Vorgang, welcher, als Entwicklung vom Leben zum Tod, dem Begriff der Seele widerspricht.

Es bleibt also nur noch das Bedenken übrig, ob nicht auch dieser Beweis die Unsterblichkeit der Thier- und Pflanzenseele, somit zuviel beweise. Eine direkte Aufklärung hierüber finden wir zwar bei Plato nicht, doch wird es nicht schwer sein, diese Frage in seinem Sinn zu lösen. Die menschliche Seele hat in andrer

Weise an der Idee des Lebens Antheil als die Thier- und Pflanzenseele. Die menschliche Seele erhebt sich selbst im Denken zu einem idealen, über die Endlichkeit hinausgehenden, somit erst wahrhaft realen Sein in der Idee, die Thierseele hat allerdings auch nur durch das wahrhafte Sein, die Idee, ihr Dasein, aber doch nur ein von den Schranken der Materialität begrenztes Dasein, wie dies schon früher bei der Prüfung des dritten Beweises ist erinnert worden. Somit kommt der menschlichen Seele im Unterschied von der Thier- und Pflanzenseele ein unbedingtes, nämlich nicht von den Schranken der Endlichkeit (des Materiellen) bedingtes Sein zu, und insofern gilt auch nur von ihr dieser Beweis, daß die Seele immer lebendig sein müsse, da eben dieses zu ihrem Begriff nothwendig gehört, und jede Vernichtung demselben widersprechen würde. Daß dieser Beweis auf der Ideenlehre beruht, ist richtig, jedoch nicht auf der Annahme einer Sonderexistenz derselben. Daß aber Ideen **sind**, ja daß grade die Ideen an allem, was ist, das wahrhaft Seiende sind, wird schwerlich geleugnet werden außer von solchen, welche die Sichtbarkeit für das unentbehrliche Merkmal des Seins halten. Wenn wir nur annehmen, daß dasjenige wahrhaft ist, was immer sich gleich bleibt, wie das Schöne, welches immer dasselbe bleibt, mag auch die Erscheinung wechseln, so erkennen wir damit die Realität der Ideen an. Die Idee ist aber gewis nicht das posterius, sondern das prius, da jede Erscheinung schon das, was in ihr erscheint, voraussetzt und z. B. nichts Einzelnes schön sein könnte, wenn es nicht ein an sich Schönes gäbe. Ob der Idee die Erscheinung mittelst der Dinge nothwendig ist, diese Frage kommt erst in zweiter Reihe; in keinem Fall hängt die Realität der Ideen davon ab, ob man denselben eine Sonderexistenz oder eine Immanenz in den Dingen zuschreibt. Ebenso ist auch nicht die Frage,

ob die Seele ohne Körper bestehen kann oder nicht, die erste, die zu beantworten ist, sondern die Frage über die Realität der Seele. Erst also, wenn die Realität der Seele nachgewiesen ist, wie dies Plato in den früheren Beweisen und besonders in diesem letzten gethan hat, kann weiter untersucht werden, ob ein unkörperliches Sein der Seele oder ein neuer Leib derselben anzunehmen ist; nicht aber kann von der Entscheidung dieser Frage die Realität der Seele selbst abhängig gemacht werden.

Wir haben somit die Beweise Plato's im Phaedon alle durchgegangen und ihren wahren Gehalt aufzuzeigen versucht. Den Beweis im Phaedrus haben wir nicht in Betracht gezogen, weil, wie schon gesagt, Plato das Richtige von ihm in den Phaedon aufgenommen, in seiner ganzen Ausdehnung ihn aber fallen gelassen hat. Nur dem Beweis im zehnten Buch der Republik widmen wir noch eine kurze Betrachtung. Es ist oben schon gesagt worden, daß derselbe darauf hinauskommt, die Unsterblichkeit damit zu beweisen, daß, während die Möglichkeit jeder Vernichtung durch eine in dem zu vernichtenden Gegenstand selbst vorhandene Disposition dazu bedingt ist, eine solche an der Seele nicht zu erkennen ist, da das Böse, welches allein als eine solche Disposition angesehen werden könnte, erfahrungsgemäß eine solche Wirkung nicht hat, den Bestand der Seele als Seele nicht gefährdet. Die Einwendungen der Kritiker, welche diesen Beweis geprüft haben, kommen ziemlich übereinstimmend darauf hinaus, daß, wenn wir nicht erkennen, wie und wodurch die Seele untergeht, damit noch nicht ihre Unsterblichkeit bewiesen sei. So sagt Tennemann, es könne ja noch andre innre Uebel geben, durch welche die Seele zerrüttet und vernichtet werde, und fragt, ob denn nicht auch einige Laster die Seelenkräfte schwächen, ihr Feuer tödten und eine Art Stupi-

dität hervorbringen, und ob denn nicht im Tod selbst noch andre Ursachen einwirken können, die uns eben, weil sie erst im Tod eintreten, unbekannt seien. Bucher meint erstens gleichfalls, der Beweis sage nur, daß wir die Kräfte nicht errathen, durch welche die Seele vernichtet werde, und fügt dann hinzu, wenn die Existenz der Seele durch die Entstehung des organischen Körpers bedingt sei, dann brauche man nach keiner andern Ursache der Vernichtung zu suchen, das Wegfallen der begründenden Ursache sei schon Grund genug. Allein der Hauptvorwurf erledigt sich selbst bei genauer Erwägung der Worte Plato's. Ein äußeres Uebel reicht nicht hin, die Zerstörung zu erklären; es muß eine innere Ursache dazukommen, um die Wirkung der äußeren zu ermöglichen. Nun gibt es allerdings in der Seele solch ein inneres Uebel, welches der von außen drohenden Vernichtung zu Hülfe kommen könnte, das Böse. Aber dieses thut, wie wir sehen, dem Bestand der Seele keinen Eintrag. Das Bedenken Tennemanns, daß ja durch einige Laster die Seele geschwächt und eine Art Stupidität hervorgebracht werde, kann hier so wenig gelten als die ähnlichen gegen die Widerlegung des Simmias gerichteten Einwürfe. Wie keine Seele mehr oder weniger Seele ist als eine andere, so ist auch eine Seele, wenn sie noch so schlecht ist oder wird, doch immer noch eine Seele, und zwar in keiner Weise weniger als zuvor; ihre Thätigkeit, ihr geistiger und sittlicher Werth mag noch so gering sein, Seele ist und bleibt sie unter allen Umständen. Da also das Böse keineswegs die Fähigkeit hat, die Seele in ihrem Wesen als Seele zu alteriren, so ist ein andrer innrer Grund ihrer Vernichtung nicht denkbar. Ein solcher ist auch nicht, wie Tennemann für möglich hält, im Tod selbst anzunehmen. Denn das allein mögliche Uebel, welches innerhalb der Seele selbst entstehen kann, ist doch nur ein Nachlassen

geistiger Thätigkeit, oder das Böse. Beides aber gefährdet nicht das Wesen der Seele selbst, welche bei der größten Bosheit wie bei der größten Stupidität immer gleicherweise Seele bleibt. Folglich ist eine innre Disposition, welche bei jeder Art von Auflösung nothwendig anzunehmen ist, in der Seele nicht denkbar. Doch damit würde freilich immer noch nichts gewonnen sein, wenn Bucher Recht hätte, welcher es für überflüssig hält, nach einem innern Grund der Zerstörbarkeit der Seele zu fragen; denn wenn die Existenz der Seele durch die Entstehung des organischen Körpers bedingt sei, so sei das Wegfallen der begründenden Ursache schon zur Erklärung hinreichend. Allein, daß dem so sei, dafür kann nicht die Erfahrung zeugen, welche ebensowohl das Gegentheil beweist, daß die Entstehung des organischen Körpers durch die Seele bedingt werde; so daß hiernach noch immer unausgemacht bleibt, ob der Körper Grund der Seele oder die Seele Grund und Bedingung der Entstehung des Körpers ist. Plato hat aber in den früheren Beweisen, namentlich im zweiten und dritten, Gründe vorgebracht, welche zeigen, daß die Seele nicht als Produkt des Körpers angesehen werden kann, — Gründe, welche, wie wir gesehen, durch die dagegen gerichteten Einwendungen keineswegs umgestoßen sind. Ist es daher nicht ausreichend, den Körper für die einzige Bedingung, ja sogar für die begründende Ursache der Existenz der Seele zu erklären, so reicht auch die Auflösung des Leibes nicht hin, um damit die Vernichtung der Seele zu begründen. Es wird also wohl auch dieser Gedanke Plato's seinen guten Grund haben, daß, damit eine Vernichtung der Seele eintreten könne, in ihr selbst eine Anlage hiezu vorauszusetzen sein würde, welche jedoch so wenig vorhanden ist, daß vielmehr die einzige Beschaffenheit, welche einer solchen Anlage ähnlich schei-

nen könnte, von demjenigen, was durch sie bewirkt werden müßte, nichts bewirkt.

Wir haben bisher die einzelnen gegen Plato's Beweise für die Unsterblichkeit vorgebrachten Einwendungen geprüft, wobei sich uns ergeben hat, daß alle jene Beweise Gedanken enthalten, welche durch jene Einwürfe nicht widerlegt sind. Einem andern Einwurf, dem wichtigsten, dem nämlich, daß diese Beweise Plato's im Widerspruch stehen mit seinem eignen System, nach welchem nur den Ideen wahres, d. i. ewiges, Sein zukomme; die Seele aber als ein Einzelwesen, welches nicht selbst eine Idee sei, sondern nur wie jedes Ding an einer Idee Antheil habe, ebenso wie jedes andre Einzelwesen untergehen müsse, ist schon an einer andern Stelle begegnet worden, wo wir zu zeigen gesucht haben, daß grade dieses der Zweck dieser Gesprächsgruppe, des Phaedrus, des Gastmahls und des Phaedon sei, darzuthun, wie die Seele den Uebergang bilde von der Erscheinungswelt zu der der Ideen, oder wie das Einzelne, ohne darum sein ihm eigenthümliches Sein aufzugeben, aufgehe (im wahren Sinn des Worts, nicht vergehe) in das Allgemeine, zu dem wahren und unbedingten Sein sich erhebe, — ein Satz, der vielleicht von Plato nicht vollständig genug entwickelt und durchgeführt, jedoch in jenen drei Gesprächen enthalten und in der Unsterblichkeitslehre bestimmt ausgesprochen ist. Demnach steht diese Lehre sowenig im Widerspruch mit dem Plato eigenthümlichen System, daß sie vielmehr ein wesentliches Glied desselben bildet, ohne welches auch jenes nur unvollkommen verstanden werden kann.

Es würde der schönste Lohn dieser Arbeit sein, wenn es ihr gelungen wäre, den Plato gegen die vielen Vorwürfe, welche diesen Beweisen und damit ihm selbst gemacht worden sind, zu vertheidigen und zu zeigen, daß

diese Beweise keineswegs seichte und grillenhafte Sophistereien sind, sondern daß Plato, überall von einer richtigen Einsicht geleitet, in jedem dieser Beweise wenigstens einen wichtigen und zur Lösung der Frage dienlichen Grundgedanken ausgesprochen hat. Denn den Plato auf diese Weise zu vertheidigen, daß man sagt, er habe die Unsterblichkeit gar nicht ernstlich beweisen wollen, wie dies seltsamerweise auch Bauer gemeint hat, wird doch kaum angehen, wenn man den Ernst und die Mühe bedenkt, welche Plato auf diese Untersuchungen, namentlich im Phaedon, gewendet hat. Nein! er hat allerdings die Unsterblichkeit beweisen wollen, er hat allermindestens zeigen wollen, wie nach seiner Meinung am besten zur Entscheidung in dieser Frage zu kommen sei, man müßte denn überall das Gegentheil von seinen ausdrücklichen Worten für seine wahre Absicht halten wollen. Es kann sich also nur fragen, ob er die sich gestellte Aufgabe wirklich so ungeschickt gelöst habe, wie die Kritiker meinen, oder nicht. Daß letzteres der Fall ist, scheint wenigstens aus der obigen Prüfung der Beweise nnd der gegen sie erhobenen Angriffe hervorzugehen. Ob nun die Anklage Recht hat oder die Vertheidigung, darüber mögen Andere urtheilen und über diese wieder Andere. Denn es gibt in der Wissenschaft keinen höchsten Richterstuhl; alle Richter sind selbst Parteien, das Endurtheil fällt nur die Geschichte der Wissenschaft selbst, welche es auch schließlich aussprechen wird, wieviel oder wie wenig Wahrheit in Plato's System und speziell in dieser Lehre enthalten ist. Einstweilen aber mögen die Erklärer Plato's, von denen die Neueren, Schmidt etwa ausgenommen, diese Frage ziemlich gleichgültig übergangen haben, nicht aufhören diese Stelle in Plato's System ernstlich zu prüfen. Wir aber fahren jetzt fort und fragen: Wenn es damit seine Rich-

tigkeit hat, daß diese Lehre mit den übrigen Theilen des Platonischen Systems nicht in Widerspruch steht, sondern ein wesentliches Glied in demselben bildet, und wenn auch die einzelnen Beweise in ihrem wahrem Gehalt als gültig anerkannt werden müssen, — ist die Unsterblichkeit der Seele von Plato vollständig bewiesen und die ganze Untersuchung damit abgeschlossen? oder hat sein Beweis noch irgend eine Lücke? und wenn letzteres, wieviel hat Plato geleistet?

Der wesentlichste Mangel in diesem Theil des Platonischen Systems besteht darin, daß das Verhältnis der Seele zum Körper theils zu wenig beachtet, theils falsch aufgefaßt ist, und dieser Mangel benimmt auch seinen Beweisen für die Unsterblichkeit die volle Ueberzeugungskraft. Für Plato besteht kein nothwendiger Zusammenhang zwischen Seele und Leib, dieser ist ihm nur etwas Aeußeres, rein Zufälliges, wofür er keinen nothwendigen Grund anzugeben weiß. Er hätte aber eben dieses Verhältnis zu begreifen suchen sollen, um für die Unsterblichkeit der Seele einen vollkommen befriedigenden Beweis zu liefern. Selbst praktisch können seine Sätze von der zu erstrebenden Trennung des Leibes von der Seele zu irrigen Folgerungen führen, indem daraus statt des freien Gebrauchs des Leibes im Dienst der Vernunft eine unvernünftige Verachtung des Leibes abgeleitet werden kann, theoretisch aber ist es jedenfalls nicht genügend, nur die höhere und unabhängige Stellung der Seele zu beweisen, ohne ihren Zusammenhang mit dem Körper und die Nothwendigkeit dieses Zusammenhangs zu erklären. Dies hat schon auf das Treffendste ausgesprochen Aristoteles im dritten Capitel des ersten Buchs von der Seele: **οἱ δὲ μόνον ἐπιχειροῦσι λέγειν ποῖόν τι ἡ ψυχὴ, περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐδὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον**

κατὰ τοὺς πυθαγορικοὺς λόγους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα — — παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥςπερ εἴ τις φαίη, τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι κτλ. Müssen wir nun hierin einen Fehler, vielmehr eine Lücke in Plato's System anerkennen, welche bewirkt, daß die Beweise für die Unsterblichkeit nicht ganz befriedigen, so dürfen wir darum doch nicht Plato's ganze Beweisführung für nichtig halten, sondern müssen fragen, was denn nun Plato geleistet habe zur Lösung der Frage, deren wissenschaftliche Entscheidung ihm allerdings nicht vollkommen gelungen ist. Und hier muß unbedenklich anerkannt werden, daß Plato das nachgewiesen hat, welches vom höchsten Belang ist, die Freiheit der Seele im Denken und Wollen. Daß die Seele keine Wirkung des Körpers ist trotz aller dies wahrscheinlich machenden Analogieen, da weder das Denken in Begriffen, welche aller sinnlichen Erfahrung zu Grunde liegen und somit vorhergehen, noch die bei aller Beschränkung der Seele vom Körper dennoch vorhandene und wenigstens mögliche Freiheit des Wollens sonst erklärbar wäre, daß die Seele somit nicht im Leib den Grund ihres Daseins hat, dies darf als von Plato erwiesen angesehen werden. Allein soviel auch mit diesen Sätzen gewonnen ist, so fehlt ihnen doch die völlig überzeugende Kraft, solange das Verhältnis der Seele zum Körper noch nicht erkannt ist, solange noch das Bedenken übrig bleibt, daß die Seele, wenn der Leib für sie auch nur nothwendiges Organ oder Medium, der ihr zu ihrer Selbstbethätigung nothwendige Stoff ist, desselben zu ihrer Selbstverwirklichung bedürfe und ohne diesen auch selbst nicht gedacht werden könne.

Wir sind mit diesen Bemerkungen am Schluß der uns in diesem Abschnitt gestellten Aufgabe angekommen. Zum Beweis, wie wenig Plato durch seine Nachfolger

überholt worden ist, zugleich auch, um eine Andeutung zu geben, auf welchem Weg allein eine befriedigende Lösung der Frage gefunden werden kann, wollen wir einen Blick thun in die allerneuste Zeit und sehen, wie es gegenwärtig um die Frage über die Unsterblichkeit steht.

VIII. Ueber den jetzigen Stand der Frage und die Möglichkeit der Lösung.

Da wir bei Plato keine vollständige Befriedigung gefunden haben, so wäre es das Natürlichste, zu sehen, ob uns nicht seine Nachfolger die fehlende Ergänzung geben und uns zu einer klaren Einsicht und Ueberzeugung nach der einen oder andern Seite verhelfen können. Allein eine solche Untersuchung über die weitere Entwickelung und Fortbildung dieser Lehre in der Geschichte der Philosophie, wie großes Interesse auch der Geschichtsforscher daran finden mag, so verspricht sie uns doch wenig praktischen Nutzen. Es ist bekannt, daß Aristoteles sich jedes bestimmten Ausspruches über diese Frage enthalten hat, in der er nach seinen Principien und seiner Art zu philosophiren es nicht zu einem positiven Ergebnis bringen konnte, und daß der Skepticismus und überhaupt die ganze spätere griechische Philosophie der Lehre Plato's noch ungünstiger war. Wer sich überzeugen will, wie wenig die spätere griechische und römische Philosophie bis zum Ende der vorchristlichen Zeit über Plato hinausgekommen ist, der kann dies an Cicero's einschlägigen Betrachtungen sehen. Im Neuplatonismus und in der christlichen Philosophie (der Kirchenväter und der Scholastiker) kamen Plato's Gedanken wieder zu Ehren, sind aber schwerlich fortgebildet und ergänzt worden. Die Lehre von der Unsterblichkeit wurde ein Dogma, aber eben, weil sie ein Dogma war, mußte

sie erstarren. In der Zeit, als der Kampf gegen das morsch gewordene Gebäude der alten Dogmatik begann, hielt man um so eifriger an der Lehre von der Unsterblichkeit fest, gleich als hätte man das Bewußtsein, in ihr den letzten Grenzwall vertheidigen zu müssen, der noch vor dem völligen Materialismus schützte. Aber der Kriticismus fand, daß auch diese Lehre theoretisch nicht zu behaupten sei; nur als Postulat der praktischen Vernunft getraute sich Kant die Lehre von der Unsterblichkeit noch aufrecht zu erhalten. Von seinen Nachfolgern sind Manche persönlich dem Glauben an die Unsterblichkeit zugethan gewesen; aber die Philosophie als solche hat die Unsterblichkeit nicht neu zu begründen und zu entwickeln vermocht. Die Hegel'sche Schule, deren Meister sich in dieser Frage so wenig bestimmt ausgesprochen hat, daß manche seiner Schüler der Meinung waren, als sei dieselbe wirklich in seinem System enthalten, welcher aber derselben vielmehr abgeneigt gewesen ist, hat sich theils zu dieser Lehre bekannt, theils — und wahrscheinlich mit mehr Konsequenz — dieselbe heftig bekämpft. Ueberhaupt sind die Anhänger des Unsterblichkeitsglaubens mehr nur Einzelne, und selbst diese, darf man vielleicht sagen, halten mehr aus persönlichen Gründen daran fest als aus wissenschaftlicher Nothwendigkeit. Die herrschende Zeitrichtung, der Materialismus, ist dem Glauben an die Unsterblichkeit entschieden ungünstig. So wenig es uns nun angemessen scheint, dieser Richtung mit Verunglimpfung durch Schlagwörter und Vorwürfe über Ideenlosigkeit, Unsittlichkeit u. dgl. zu begegnen, wie es leider häufig geschieht, so sehr wir den Ernst und die Konsequenz ehren müssen, womit die Naturwissenschaften verfahren, wenn sich auch ihre Vertreter dieser Verdienste oft mehr rühmen, als nöthig ist, — so sehr wir das Richtige in dem Bestreben anerkennen, den Menschen im Zusammenhang mit der übrigen organischen Natur

aufzufassen und im Menschen selbst wiederum Leib und Seele in ihrem innigen Verhältnis zu begreifen, und so wenig wir glauben, daß dadurch der Mensch schon vollständig entwürdigt, entgeistigt, verthiert werde, kurz, so billig und anerkennend wir nach allem dem gegen den Materialismus sein müssen, so kann uns doch Angesichts der Platonischen Gedanken, die wir oben als begründet, in ihrem wesentlichen Gehalt unumstößlich, erkannt haben, die materialistische Ansicht nicht befriedigen. Wenn, um nur dieses Eine zu nennen, der Seele eine wenn auch nur relative Willensfreiheit zukommt, wenn nicht Tugend und Laster, Gewissen, Schuld u. s. f., wenn alle diese Thatsachen nicht ein leerer Wahn sein sollen, so kann die Seele nicht lediglich als Produkt der Materie angesehen werden.

Unter diesen Umständen ist uns eine sehr willkommene Erscheinung ein vor Kurzem erschienenes, sehr ansprechend geschriebenes Buch von Johannes Huber: Die Idee der Unsterblichkeit (München 1864.), welches wir durchsehen wollen, einestheils, um daraus die sich grade jetzt entgegenstehenden Ansichten kennen zu lernen, und zu erfahren, welche Fragen insbesondre in diesem Streit in Betracht kommen, zugleich auch um, wenn es möglich ist, positiven Gewinn daraus zu ziehen. Der Hauptinhalt der Schrift, ganz in Kürze zusammengefaßt, ist dieser. Nachdem der Verfasser in einem geschichtlichen Ueberblick die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens aufgezeigt hat, beseitigt er diejenigen Ansichten, welche wohl auch eine Unsterblichkeit zu haben vermeinen, nur keine persönliche (nämlich Unsterblichkeit mittelst des Fortlebens in den Kindern, im Nachruhm) als ungenügend und weist dann, namentlich gegen Hegel gewendet, die Nothwendigkeit der persönlichen Unsterblichkeit aus der Idee der Persönlichkeit nach. Sowie er gegen jene Auffassungen geltend macht, daß die

Unsterblichkeit des Menschen „eigne Qualität und That, höchste Energie des Bewußtseins" ist, so besteht er Hegel gegenüber auf der persönlichen Unsterblichkeit, weil erstens der Satz schon an sich falsch sei, daß das Absolute im Menschengeist zu seiner Verwirklichung komme (worin nämlich die Unsterblichkeit schon liegen soll), da sonst das Absolute nicht zu aller Zeit, nicht an jedem Punkt das Absolute gewesen sei, und weil zweitens damit nicht erfüllt werde, was doch zu erfüllen sei, nämlich die ethische Vollendung der Persönlichkeit. So nämlich können wir, wenn wir ihn anders richtig verstehen, seinen positiven Grund kurz ausdrücken. Denn hierauf kommt Alles hinaus, was gesagt ist von dem idealen Trieb, der in der Gegenwart unerfüllt bleibe, während doch sonst die Natur für jedes Bedürfnis eine Befriedigung haben müsse. Es ist der Widerspruch oder die Inkonvenienz zwischen Ideal und Leben, zwischen der sittlichen Aufgabe und ihrer Erfüllung, wodurch eine persönliche Unsterblichkeit erfordert wird. An diesen positiven Beweis, welcher, wie man sieht, auch weniger ein Beweis ist als ein Postulat, ähnlich dem, welches Plato im ersten Theil des Phaedon ausgedrückt haben soll, schließt sich eine Widerlegung der gegnerischen Gründe. Huber theilt sie ein in die empirisch-physiologischen, die psychologischen, die ethischen und die spekulativ metaphysischen. Gegen die ersten Gründe hat er zuerst zu zeigen, daß die Seele nicht Produkt der Materie sei, was ihm Angesichts der Unmöglichkeit, das Leben aus der Materie zu erklären, und der Nothwendigkeit, ein formendes Princip zur Gestaltung des Organismus anzunehmen, allerdings leicht wird, dann aber die Annahme einer durchgängigen Abhängigkeit der Seele vom Körper zu widerlegen, wobei jedoch seine Beweisführung weniger überzeugend ist. Denn, was können einige Beispiele von einzelnen Männern beweisen, die bis ins höchste Alter

frisch und thätig geblieben sind, da sich diese Fälle schon durch die Verwunderung, die sie erregen, als Ausnahmen und im Verhältnis zu der übrigen Menge als seltne Ausnahmen charakterisiren? Besser ist es doch, die Thatsachen lieber anzuerkennen und zu suchen, wie sie sich begreifen lassen. Dies versucht zwar Huber durch Annahme einer Involution der Seele im Alter im Gegensatz zu der früheren Evolution, um so die im Allgemeinen zunehmende geistige Schwäche zu erklären. Allein wenn die Seele im Sinn des Verfassers frei ist von der Materie, wozu braucht sie sich zu involviren? und wenn die zunehmende Schwäche des Körpers für sie Grund ist zu solcher Involution, ist sie dann unbedingt frei? Weiter beleuchtet Huber den psychologischen Einwand Feuerbachs, der darauf hinausgeht, daß die That des Selbstbewußtseins Abtrennung von sich selbst und Versetzung in die allgemeine Vernunft sei, daher denn auch Vernichtung der Individualität, wogegen mit Recht gesagt wird, daß das Selbstbewußtsein nicht Negirung der Individualität sei, sondern grade Position, ein Selbstsetzen; das Denken ist so wenig eine Vernichtung des Selbstbewußtseins, daß dieses vielmehr erst im Denken hergestellt wird. Schön ist hier auch die Bemerkung, daß überhaupt kein Ereignis des innern Lebens den Geist vernichten könne, daß dieser vielmehr aus allen Kämpfen nur herrlicher, wie ein Phönix, hervorgehe, wobei wir an Plato's Beweis im zehnten Buch der Republik erinnert werden. Dem ethischen Einwand Feuerbachs, es sei gegen die Liebe, Unsterblichkeit zu fordern, denn die Liebe sei Hingabe, hält Huber entgegen, daß die Liebe nicht ein Sichselbstaufgeben, sondern Seinwollen im Andern sei, das Ich verliere sich nicht in der Liebe, sondern behaupte sich in seinem Inhalt; wobei zugleich überhaupt die Unsterblichkeitshoffnung gegen den Vorwurf der Unsittlichkeit vertheidigt wird, indem durch

dieselbe nicht scheue Weltflucht und Vernachlässigung der diesseitigen Geschäfte bewirkt werde, da vielmehr die Hoffnung auf immer höheres Leben und Wachsthum die höchste sittliche Kraft erwecke, während die entgegengesetzte Anschauung den Menschen leicht zu Selbstzufriedenheit und Stillstand bringen könne. Anerkannt wird dann auch mit Abweisung aller egoistischen und gemeinen Beweggründe das Richtige in der Ansicht, daß zur Ausgleichung zwischen Verdienst und Schicksal, somit zur Herstellung der moralischen Weltordnung, die Unsterblichkeit anzunehmen sei. Auch der Edelste kann sich, wie Aristoteles sagt, wenn er das Schicksal des Priamus erduldet, wenigstens nicht glücklich fühlen. Poesie und Ethik fordern den endlichen Sieg des Geistes. Auf Feuerbachs metaphysischen Grund, daß Gott das die Individualität Verneinende sei, vor dem das Einzelne nicht bestehe, wird geantwortet, das Absolute ist reichster Inhalt in höchster Form, Alles ist in ihm, daher denn auch die Individualität von ihm nicht ausgeschlossen zu werden braucht. Dieses und das Folgende, worin der Unterschied zwischen Mensch und Thier erörtert, die Unsterblichkeit in Zusammenhang mit der Religion gesetzt wird u. s. w., Alles dieses ist so schön gedacht und geschrieben, daß jeder, der nicht ein principieller Gegner ist oder alles Verständnisses in diesen Dingen entbehrt, gerne damit einverstanden sein wird.

Allein was ists, daß dennoch wohl Wenige und zwar nicht blos solche, die jeder Lösung im Sinn des Verfassers von Anfang an abgeneigt sind, am Ende des Buchs wirklich überzeugt sein werden? Es bleiben immer noch Bedenken zurück, die durch diese Beweise nicht völlig gelöst sind. Wir wollen diese Bedenken in ganz populärer Form aussprechen, wie sie denn auch sehr populär sind, wodurch aber ihr Gewicht nicht vermindert, sondern erhöht wird. Das erste Bedenken ist dieses:

Muß nicht das Individuum untergehen, da doch, wie wir allenthalben sehen, nur die Gattung ewig ist? und wozu soll das Individuum fortbestehen, da doch die Gattung ewig bleibt und in immer neuen Individuen zur Verwirklichung kommt? Zwar ist Huber an diesen Sätzen nicht vorübergegangen, hat sie aber nicht scharf und schlagend genug widerlegt, weshalb wir uns noch speziell darauf einlassen wollen. In Form eines Syllogismus lautet dieser Einwand so: Nur die Gattung ist ewig, das Individuum vergänglich. Nun ist aber die Seele ein Individuum. Also u. s. w. Hier gilt es natürlich zu betrachten, in welchem Sinn der Obersatz richtig ist. Daß die Gattung, weil Gattung, ewig, das Individuum, weil Individuum, vergänglich ist, leuchtet doch nicht sofort ein. Man kann sagen, das Individuum, als die vorübergehende Erscheinung der Gattung, ist werthlos, weil es durch neue beständig ersetzt wird, sodaß, während das Verschwinden einer Gattung einen Mangel in der Vollkommenheit der Welt bedeuten würde, der Untergang des Individuums nichts Derartiges bewirken kann. Allein hiemit ist zunächst nur bewiesen, daß das Individuum untergehen kann, nicht daß es muß. Doch auch dieses kann bewiesen werden, soferne das Individuum ein Sichtbares ist. Denn als Sichtbares tritt es ein in das Gebiet von Zeit und Raum. Indem es diese Schranken betritt und innerhalb derselben zur Erscheinung kommt, tritt es in den Proceß des Werdens ein, in welchem es in jedem Moment ein anderes ist und somit denn auch vergehen muß nach dem Gesetz, daß Alles, was entsteht, werth ist, daß es zu Grunde geht. Aber diese Nothwendigkeit des Vergehens läßt sich vom Individuum nur beweisen, insofern dasselbe ein sichtbares ist. Als ein Unsichtbares ist die Seele den Schranken von Zeit und Raum entnommen, kann dieselben überwinden, kann aus der räumlichen und zeit-

lichen Differenzirung sich in sich selbst zusammenfassen und zeigt so eine die Form der Erscheinungswelt überragende Realität. Von dieser Seite aus wird daher die Unsterblichkeit der Seele nicht anzufechten sein. Doch zurück noch einmal zu der andern Frage: Wozu soll das Individuum fortbestehen? Es ist ja genug, wenn der Menschengeist ewig ist; wozu soll der einzelne Mench ewigen Bestand haben? Das Falsche dieses Gedankens liegt darin, daß hiebei der einzelne Mensch blos als um des Ganzen willen vorhanden betrachtet wird, nicht als Zweck für sich. Eben hiebei wird nun der Unterschied zwischen der übrigen organischen Natur und der Menschenseele völlig klar, und damit auch, warum diese ausschließlich ein ewiges Sein für sich in Anspruch nehmen darf. In der Natur ist alles Einzelne immer wieder nur da für Andres, nichts ist Zweck für sich, nichts ist deshalb auch um seiner selbst willen werth zu bestehen. Es ist für das Ganze gleichgültig, ob täglich Tausende von Pflanzen verwelken und verdorren, da täglich ebensoviele Tausende neu hervorsprießen, ob Tausende von Insekten oder von welchen andern Thieren du willst umkommen, da täglich soviele neue geboren werden. Ebenso ist es auch für das Menschengeschlecht gleichgültig, ob ein einzelner Mensch stirbt; in Rücksicht auf das Ganze ist Keiner unentbehrlich. Aber der Mensch ist sich auch selbst Zweck, und hierin liegt sein unterscheidender Charakter. Daß dem so ist, davon kann man sich an der Hand der Erfahrung überzeugen. Auch von aller menschlichen Gesellschaft getrennt, wird der Mensch doch die Pflicht haben, sittlich zu sein. Auch da, und dann, wo und wenn das Böse keine Nachtheile für ein größeres Ganze nach sich zieht, wird das Böse immerhin ein Böses bleiben. Kurz, auch ganz abgesehen von der Beziehung des Einzelnen zur menschlichen Gesellschaft, wird die Verpflichtung des Menschen zu sitt-

lichem Handeln nicht geleugnet werden können, wird wenigstens zugegeben werden müssen, daß derjenige, welcher eine edle Gesinnung bewahrt und durch Handlungen beweist, seine Bestimmung in einem höheren Grad erfüllt als derjenige, welcher entgegengesetzt handelt. Wenn aber daraus geschlossen werden darf, daß der einzelne Mensch sich selbst Zweck ist, so wird man auch nicht mehr fragen können, was denn sein Fortbestehen für das Ganze zu bedeuten habe. Für das Ganze mag er entbehrlich sein, aber er i s t nicht blos um des Ganzen willen; und eben darum, weil er in sich selbst den Zweck seines Daseins hat, so trägt er eben damit den Grund seines Fortbestehens in sich; weil er nicht blos für Anderes ist, sondern sich selbst Zweck, so hat er ewige Realität. — Einen andern Einwand, welcher an dieser Stelle gemacht werden könnte, daß Alles, was entsteht, auch vergehen müsse, und nur das Anfangslose auch ohne Ende sei, hat Plato schon vorausgesehen, ist demselben aber mit der Behauptung der Präexistenz begegnet; und auch Huber will eine Präexistenz wenigstens der Potenz nach annehmen. Da nun die Möglichkeit der Präexistenz, wenigstens dem Keime nach, nicht wird geleugnet werden können, man müßte denn beweisen, an welchem Punkt die Seele entstehe, so kann uns dieser Einwand keine Sorge machen.

Desto gewichtiger ist ein anderes Bedenken, das bedeutendste von allen, die Frage: wie kann die Seele des Leibes entbehren? Daß Plato sich von diesem Bedenken nicht irre machen ließ, kann uns bei seinem System nicht wundern; daß aber heutzutage diese Frage nicht leicht abgethan werden kann, sollte doch anerkannt werden. Zu dem Ende ists aber nicht genug zu beweisen, daß die Seele nicht Produkt der Materie sein könne; denn, wenn auch nicht Produkt der Materie, so ist sie doch für uns nur an der Materie, und diese ihre Ver-

bindung mit der Materie muß sicherlich einen innern Grund haben. Dies ist der schlimmste Fehler an Huber's Buch, daß er diese Frage überall so leicht nimmt. Die sinnliche Erfahrung, sagt er, darf in solchen Fragen nicht allein zu Rath gezogen werden, die sinnliche Erfahrung, wornach allerdings, wie er zugibt, die Fortdauer der Seele zweifelhaft ist, darf hier nicht urtheilen. Allein die sinnliche Erfahrung, wenn auch „nicht allein" zu Rath zu ziehen, darf doch auch nicht ganz unbeachtet bleiben; zwischen beiden gibts sicherlich noch ein Drittes. Denn die sinnliche Erfahrung ist eben einmal d a. Und diese sinnliche Erfahrung ist es ja doch, ohne welche auch die Erkenntnis der Ideen nicht möglich sein würde, und eben diese sinnliche Erfahrung spricht nun dafür, daß der Leib, wenn auch nicht die causa efficiens (die „begründende Ursache", wie einer der obengenannten Kritiker in seiner Beleuchtung der Platonischen Beweise sagt), so doch die conditio sine qua non für die Seele ist. Es ist des Aristoteles bleibendes Verdienst, auf den organischen Zusammenhang zwischen Leib und Seele hingewiesen zu haben, und seine Bestimmug ist noch unter allen die richtigste. Der Satz nämlich, daß die Seele ἐντελέχεια (Kraftthätigkeit) des Leibes ist, somit nicht vom Körper erzeugt, aber auch nicht ohne den Körper, entspricht gleich sehr der Erfahrung wie der Forderung der Vernunft. Ist aber die Seele das thätige Princip des Leibes, nicht erst des Körpers Erzeugnis, sondern das ihn Erzeugende, aber nur mit und in ihm Wirksame und Thätige, so folgt allerdings, daß sie auch nicht ohne den Leib werde bestehen können. Oder, wenn dieses nicht so wäre, warum bedarf die Seele im gegenwärtigen Leben des Leibes? Wir können also alle Beweise Plato's, wie geschehen ist, in ihrem richtigen Verstand anerkennen, wir können uns mit der (relativen) Freiheit der Seele,

mit dem, daß sie Selbstzweck für sich ist, daß ihr daher eine ewige Realität zukommt, daß sie als geistig sittliches Wesen zur völligen Erreichung ihres Ideals, zur vollkommenen Erfüllung ihrer Aufgabe kommen muß, wir können uns mit allem dem einverstanden erklären, aber wir dürfen darum den nothwendigen Zusammenhang zwischen Leib und Seele nicht verkennen, wir dürfen uns der Wahrnehmung einer Abnahme der geistigen Kräfte mit Abnahme der leiblichen nicht verschließen, wir müssen somit wenigstens die Wahrscheinlichkeit zugestehen, daß die Seele auch in Zukunft des Leibes nicht werde entbehren können, da wir ein reines Geistsein ohne materielle Basis nicht zu denken vermögen. Denn, so falsch es ist, den Geist für das Produkt des Stoffs zu erklären, welcher letztere vielmehr überall schon den Geist voraussetzt, ebenso falsch ist es sicherlich, zu meinen, der Geist bedürfe überhaupt keinen Stoff. Das Ich, die Persönlichkeit, bedarf immer eines Stoffes als Organ, in und an welchem es sich realisire. Hier treffen wir auf die schwächste Stelle aller Unsterblichkeitsbeweise Plato's nicht allein, sondern auch aller Neueren, und hierin liegt der Grund, warum die Unsterblichkeitsbeweise in der Regel so wenig Ueberzeugungskraft haben. Da wir nun einerseits durch Gründe, welche nimmermehr umzustoßen sind, gehindert werden anzunehmen, daß die Seele alsbald mit dem Tod des Leibes zu sein aufhöre, andrerseits aber eine Fortdauer der Seele ohne den Leib nicht blos uns nicht vorstellen, sondern auch nicht begreifen können, so bleibt nichts übrig als die Annahme der Entstehung eines neuen Leibes. Also Seelenwanderung? Dagegen stimmt, daß wir damit aus der Endlichkeit nicht herauskommen, daß dadurch jene sittliche Vollendung, in deren Verwirklichung die Aufgabe der Persönlichkeit besteht, noch nicht erreicht wird. Dagegen bietet uns eine wahrhafte Lösung der Glaube an die Auferstehung. Denn

die Idee der Auferstehung entspricht gleicherweise der Forderung der Unsterblichkeit von Seiten der Vernunft, sowie dem ethischen Bedürfnis, und der Forderung des Zusammenhangs zwischen Seele und Leib von Seiten der sinnlichen Erfahrung.

Es gehört einiger Muth dazu, die Lehre von der Auferstehung in die Unsterblichkeitsfrage hereinzuziehen, um diese durch jene zu entscheiden. Den wissenschaftlichen Erweis zu versuchen, wird jedenfalls ein großes Unternehmen sein; wir begnügen uns, wie man einen Vorschlag macht, darauf hinzuweisen, ob die Frage nicht auf diesem Weg am Besten zu lösen sein möchte. Denn die Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinn wird doch schwerlich je genügend nachgewiesen werden können, andrerseits aber wird dasjenige, was dazu drängt, auch niemals aufgegeben werden. Wird man nicht am besten thun, die Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinn fallen zu lassen und zu sehen, wie sich die Idee der Auferstehung benützen läßt? Es kann hiebei freilich der Schein einer Tendenz entstehen, ja es kann sich leicht eine solche wirklich dazu gesellen, nämlich diejenige, die Philosophie einem kirchlichen Dogma anzupassen; indessen aufrichtige Forschung braucht sich um falschen Schein nicht zu kümmern. Das aber wäre doch gewis ein thörichtes und einer Wissenschaft, welche bekanntlich wie keine andre voraussetzungslos sein soll, unwürdiges Vorurtheil, von vornherein diejenige Lösung zu verwerfen, bei welcher ein Zusammentreffen mit religiösen Vorstellungen zu befürchten ist. Wenn Lessing, indem er der Lehre von der Seelenwanderung das Wort redete, fragte: warum soll diese Hypothese lächerlich sein? etwa weil sie die älteste ist?, so kann hier gefragt werden: warum soll diese Anschauung von vornherein verwerflich sein, warum soll sie nicht wenigstens verwendet werden? etwa weil sie eine christliche ist? Sonst ist doch die allgemeine Verbreitung

einer Idee nach dem Grundsatz homo sum, humani nihil a me alienum schon Grund genug, um ihr einigen Werth beizulegen und ihr die Ehre einer Prüfung des in ihr liegenden Gedankens zukommen zu lassen. Sollte die Idee der Auferstehung dieses Recht nicht für sich in Anspruch nehmen dürfen?

Indessen die Auferstehung wissenschaftlich zu erweisen, ja deren Möglichkeit sich zu denken, scheint allerdings große Schwierigkeiten zu haben. Um den allergewöhnlichsten Grund zu nennen, der sich dagegen vorbringen läßt, so kann man fragen: wie ist es denkbar, daß dieselben Stoffe, die sich auflösen und in andre Formationen übergehen, ja die vielleicht selbst wieder von verschiednen organischen Körpern, von Pflanzen und Thieren, aufgenommen werden, sich wieder vereinigen, um den menschlichen Leib, dem sie einst angehört haben, neu zu biden? Eine solche Vorstellung ist allerdings nicht im Stande, die Wiederentstehung des Leibes zu erklären, sie widerspricht aber auch dem] ersten Entstehen eines solchen. Wie der Leib aus einem unendlich kleinen Samenkorn erwächst, welches aber doch schon die volle Möglichkeit, zum Leib zu werden, in sich trägt, so kann der Leib auch wieder bis ins Unendliche sich auflösen, alle seine Stoffe mögen in andre Körper übergehen, — dennoch wird immer ein unendlich kleiner Rest bleiben, dem Samenkorn der Pflanze vergleichbar. Dieses letzte Atom ist nicht ein Seelenatom, es ist nicht die Seele selbst, es enthält aber die Seele in sich, ebenso wie das kleinste Samenkorn immer noch ein organisches Wesen ist, welches zwar das Leben nicht selbst ist, aber doch organisches Leben in sich birgt, und, wenn auch scheinbar lange todt, doch immer noch Leben enthält und in die Erde gelegt sich neu entfaltet. Ebenso kann von dem Leib ein letzter Keim übrig bleiben, welcher, scheinbar todt und kein organisches Leben zeigend, dennoch ein

lebendiger Keim ist, ja der Potenz nach vollkommener Leib, und dieser kleinste Keim kann sich zum neuen Leib entfalten. An eine Wiedervereinigung aller getrennten und aufgelösten Atome braucht dabei nicht von ferne gedacht zu werden.

Doch dies sollte nur ein Versuch sein, durch den wenigstens dies deutlich gemacht werden kann, daß bei der Annahme einer Auferstehung nicht an einen Vorgang zu denken ist, welcher aller Erfahrung widerspricht, — nur ein Versuch, dem allerrohsten Einwand zu begegnen. Zu einer weiteren Fortsetzung dieser Betrachtungen ist hier nicht der Ort. Denn um zur vollen Einsicht zu gelangen, dazu sind noch viele Dinge nöthig. Vor allem würde es sich darum handeln, den richtigen Begriff der Materie zu gewinnen, worin man gegenwärtig noch nicht sehr weit zu sein scheint, und zu sehen, ob dieser nicht auf einen höheren hinweist; es würde sich darum handeln, die Begriffe des Raums und der Zeit zu untersuchen und zu sehen, ob diese Begriffe nicht auch auf höhere weisen, es würde sich vielleicht zeigen lassen, daß Idee und Erscheinung, Geist und Materie, Seele und Leib nicht Gegensätze sind, welche in Ewigkeit unverbunden bleiben sollen, sondern daß alle diese Begriffe in höchster Einheit sich zu durchdringen und zu ergänzen bestimmt sind. Kurz es gibt noch viele Dinge zwischen Himmel und Erde, von denen unsre Schulweisheit sich noch nichts träumen läßt.

Indessen unsre Absicht ging nur dahin, anzudeuten, daß vielleicht im Begriff der Auferstehung die einzig mögliche Lösung der Unsterblichkeitsfrage liegt, einer Frage, die einerseits immer wiederkehren wird, weil gute und unumstößliche Gründe dafür sprechen, welche andrerseits aber immer auf unüberwindliche Schwierigkeiten stößt. Nun begegnet freilich grade diese Anschauung den meisten Vorurtheilen. Die Einen, die

Idealisten, finden in ihr eine „grobsinnliche", die Andern, die Materialisten, eine übertrieben idealistische schwärmerische Vorstellung. Aber eben dieses ist vielleicht ein Beweis, daß hier die wahre Einheit dieser Gegensätze verborgen liegt. Hier vereinigen sich Plato und Aristoteles, die Ergebnisse der Spekulation und die sinnliche Erfahrung, Idealismus und Realismus. Das Ziel der Wissenschaft kann aber gewis nicht sein, den einen oder den andern dieser Gegensätze, Idee oder Erscheinungswelt, Geist oder Materie, zu ignoriren oder wegzuleugnen, sondern beide in ihrer Einheit zu begreifen.

IX. Ueber den religiös ethischen Charakter der platonischen Philosophie mit besonderer Rücksicht auf den Phaedon.

Wenden wir uns noch einmal zu Plato und seinem Phaedon zurück. Wenn auch alle Beweise des Phaedon für die Unsterblichkeit unbrauchbar sind, ja wenn sie so seicht und so lächerlich sind, wie man nur je gemeint hat, so wird dennoch dieses Gespräch auch abgesehen von allem historischen Interesse immer noch eine hohe praktische Bedeutung haben. Woher kommt diese? woher kommt es, daß selbst diejenigen, die den von Plato geführten Beweisen nicht die mindeste Beweiskraft zugestehen, dennoch dieses Gespräch der eingehendsten Betrachtung für werth halten, zu den aufrichtigsten Bewunderern desselben gehören und es der Lektüre Anderer empfehlen? Die Antwort ist, das thue der religiös ethische Charakter dieser Schrift. Daß dieser vorhanden ist, darüber kann denn auch ein Zweifel nicht bestehen. Allein es genügt nicht, vor dieser Eigenthümlichkeit der Platonischen Schriften bewundernd stehen zu bleiben, man muß Wesen und Ursache dieser Erscheinung zu erkennen suchen, um so erst ganz zu verstehen, was jener Vorzug zu bedeuten hat. Die dabei in Betracht kommenden Fragen sind: Worin zeigt sich der religiös ethische Charakter dieser Schriften, und worin besteht er? Woher kommt er? Worin unterscheidet er sich von dem religiös ethischen Charakter anderer Werke der griechischen Literatur?

Und welches sind die sich daraus ergebenden praktischen Forderungen? Diese Fragen geben Stoff zu einer umfassenden Abhandlung, erfordern aber zu einer gründlichen Lösung so weitgehende historische Untersuchungen, wie sie im Zweck dieser Schrift nicht liegen können. Indessen kann eine kurze, wenn auch nur aphoristische, Besprechung hier nicht erspart werden.

Wenn man sehen will, was bei Plato das Ethische und das Religiöse ist, so darf man nicht vorhee eine genaue systematische Bestimmung dessen geben wollen, was ethisch und was religiös sei, sondern ausgehend von den allgemeinsten Begriffen, wornach jede Anschauung eine sittliche ist, welche im Leben nicht Zufall oder Spiel sondern eine zu erfüllende Aufgabe sieht, welche in der Erstrebung eines höchsten vernünftigen Zwecks besteht, dem alle andern Zwecke unterzuordnen sind, und wornach jede Anschauung religiös ist, welche eine Beziehung auf das Göttliche enthält, ist zu fragen, worin sich der religiös ethische Charakter der platonischen Philosophie im Phaedon offenbart. Da sind es nun nicht einzelne Stellen, die zum Beweis genommen werden dürfen, sondern Inhalt und Zweck des ganzen Gesprächs, nicht gelegentliche Aeußerungen, sondern die Hauptgedanken. So zeigt sich dieser Charakter schon gleich im Eingang und im ersten Theil, wo dargethan wird, daß die Philosophie eine Reinigung sei; hiemit ist schon ausgesprochen, daß die Sittlichkeit, die Plato vom Philosophen fordert, nicht neben seinem Philosophiren hergehen könne, sondern daß das wahre Philosophiren selbst eine sittliche That sei. Dieser ethische Charakter zeigt sich dann auch durchweg in allen andern Theilen der Schrift. Der erste Beweis geht aus vom Werden des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten. Wenn irgend etwas, so kann die Betrachtung des Werdens als der steten Veränderung und des ewigen Wechsels aller

Dinge zu sittlicher Gleichgültigkeit und zu Leichtsinn führen. Aber Plato kommt im Gegentheil bei dieser Beobachtung zu der Erkenntnis, daß ein absolutes Vergehen undenkbar, daß ein Wiederentstehen anzunehmen sei, — eine Anschauung, deren ethischer Werth sofort in die Augen fällt, indem dadurch alles Handeln nicht blos zu einem verschwindenden, für die Entwicklung des Ganzen so gut wie bedeutungslosen, Akt wird, sondern ewige Bedeutung erhält. Die Lehre von der Anamnesis und Präexistenz zeigt, daß das Wissen nicht blos durch Aneignung von Kenntnissen, die aus der Außenwelt zu nehmen sind, sondern wesentlich durch Verinnerlichung des Subjekts, durch sein Besinnen auf sich selbst, auf seinen innersten Lebenskern, bedingt ist. Somit ist das Philosophiren nicht blos nicht möglich ohne sittliches Verhalten, sondern ist sogar selbst ein solches, insoferne zu demselben ein Kampf nothwendig ist, bei dem es gilt, die Idee der Erscheinung vorzuziehen. Noch mehr tritt dies hervor beim dritten Beweis, bei der Widerlegung des Simmias und beim vierten Beweis. Hier überall handelt sich's darum zu erweisen, daß die Seele gegenüber dem Körper das Höhere ist, das freie selbstständige ewige Wesen. Mit allem dem ist aber die Befähigung der Seele zum sittlich freien, d. h. nur durch sich selbst (die Vernunft), nicht durch die Sinnlichkeit bestimmten Handeln und ebensosehr die Verpflichtung zu demselben ausgesprochen. In den beiden Mythen ist dann aufs Bestimmteste ausgesagt, daß der Philosoph nicht blos sittlich sein solle, sondern wenn er anders ein Philosoph sei, sein müsse, und daß die höchste Sittlichkeit nur durch die Philosophie möglich sei. Denn wenn auch nach dem letzten Mythus nicht die Philosophen allein zur Seligkeit kommen, so bleibt doch Plato auch hier aufs Entschiedenste dabei, daß nur der Philosoph die höchste Stufe der Seligkeit (die Gemeinschaft mit den Göttern)

erreicht, also auch zur höchsten Stufe der Sittlichkeit gekommen sein muß, und entfernt sich also keineswegs von seinem früheren Satz, daß wahre Tugend nur mit Vernunft (μετὰ φρονήσεως) erreichbar sei. Ja der Zweck des ganzen Gesprächs, der augenscheinlich darin besteht zu zeigen, daß der Philosoph allein freudig sterben könne, ist ein ethischer, indem einerseits aus den Beweisen für die Unsterblichkeit und der Beschreibung des Schicksals nach dem Tod die Nothwendigkeit, andrerseits aus dem Erweis, daß die Philosophie mit der höchsten Sittlichkeit Eins sei, die Möglichkeit wahrer Sittlichkeit, welche eben in der Philosophie gefunden wird, hervorgeht. Die ethische Bedeutung unseres Gesprächs ist somit eine dreifache. Erstens hat Plato darin gezeigt, welches die wahre Sittlichkeit ist. Die gewöhnliche Tapferkeit, Mäßigkeit ist ihm nicht wahre Tugend, weil sie nur gleichsam ein Tausch ist, wobei Begierden mit Begierden vertauscht werden; wahre Tugend ist ihm nur ein vernünftiges Handeln, d. h. selbstbewußte freie Thätigkeit nach höchsten Zwecken, d. i. nicht nach Zwecken, welche doch zuletzt wieder unsittlich sind, wie dies bei der gewöhnlichen Tapferkeit und Mäßigkeit ist, sondern nach Zwecken, welche an sich gut sind, nach Ideen. Solche Tugend ist aber nur dann Pflicht, wenn die Seele unsterblich ist, da im andern Fall das Geistige nie den Anspruch machen kann, über das Materielle zu siegen; solche Tugend ist auch nur dann möglich, wenn die Seele selbst das Höhere, das Freie und Selbstständige ist, da sie außerdem nie hoffen kann, diesen Sieg zu erlangen.

Den sittlichen Charakter unsres Gesprächs wird kaum Jemand bezweifeln. Eher könnte es scheinen, als sei Plato nach dieser Seite hin zu weit gegangen, d. h. nicht, Plato habe zu hohe sittliche Forderungen ausgesprochen, welches ja unmöglich ist, sondern als habe er

die wahre Tugend falsch bestimmt, indem er eine solche Abkehrung von der Sinnenwelt verlangte, wie sie doch selbst vom sittlichen Standpunkt aus unzulässig sei. Es ist aber, wenn man nur den Plato richtig verstehen will, nicht schwer ihn hiegegen zu vertheidigen. Daß Plato keine mönchische Askese für das Ideal von Sittlichkeit habe ausgeben wollen, davon kann man sich durch einen Blick in den Phaedrus und in das Gastmahl überzeugen. Wenn Sokrates dort sagt, daß er ungern die Stadt verlasse, weil die Bäume und die Fluren ihn nicht belehren, während er von Menschen beständig lernen könne, wenn er im Gastmahl als der heiterste unbefangenste Freund geselliger Unterhaltung und selbst als wo nicht Liebhaber doch als Nichtverächter sinnlichen Genusses erscheint, wenn er in der Republik darlegt, wie der Philosoph, obwohl ihm seine Betrachtungen das Wünschenswertheste seien, außer welchem er keines Glückes bedürfe, doch die Verpflichtung habe, um des allgemeinen Besten willen seinen edelsten Neigungen zeitweise zu entsagen und sich der Leitung des Staates zu unterziehen, so wird jener Vorwurf wohl so ziemlich verstummen müssen. Er wollte nur — so lassen sich diese entgegenstehenden Ansichten und Ausdrücke vereinigen — daß das Sinnliche niemals als Zweck betrachtet werde, sondern immer nur als Mittel; nur insofern will er die Sinnlichkeit verachtet, und wenn Gefahr von dieser Seite vorhanden ist, lieber verbannt und vernichtet wissen. Wenn übrigens hier immer noch ein kleiner nicht ganz zu leugnender Mangel bleibt, d. h. wenn sich wirklich findet, daß Plato der Sinnlichkeit zu wenig Recht widerfahren läßt, so folgt dies naturgemäß aus dem Charakter seiner Philosophie, mit der er allerdings Beides, Idee und Sinnlichkeit, zu versöhnen gesucht, aber diese Versöhnung nicht vollkommen durchzuführen vermocht hat.

Das Sittliche hängt bei Plato eng zusammen mit dem Religiösen. Beides kann allerdings getrennt vorkommen, wie denn Sittlichkeit ohne Religiosität sich denken läßt und Religiosität ohne Sittlichkeit. Die Sittlichkeit eines Menschen, der sich nur im Zusammenhang mit seinem Volk erfaßt und aus diesem Gesichtspunkt sittlich handelt, z. B. den Gesetzen des Staates gehorcht, ist immerhin Sittlichkeit, aber keine religiöse, und die Religiosität des Abergläubischen, der eine Wirkung, ein Walten des Göttlichen anerkennt, diese Wirkung aber als eine magische, durch äußere Gebräuche zu erkaufende oder abzuwendende sich vorstellt, ist immerhin Religiosität, aber keine sittliche. Allein die höchste Sittlichkeit wird nicht sein können ein Handeln nach Zwecken, die, wie diejenigen des Staats, selbst wieder veränderlich sind, also auch unsittlich sein können, sondern ein Handeln nach höchsten, unbedingt guten Zwecken, nach Ideen. Somit hat die höchste Sittlichkeit Grund und Zweck im Uebersinnlichen, und wird eben darum religiös. Indem aber das Walten, die Wirkung der Götter nicht einseitig gedacht wird, indem der Zusammenhang des Allgemeinen und Ewigen nicht gedacht wird blos als eine Beziehung des Ewigen (Allgemeinen) auf das Einzelne (den Einzelnen), sondern ebenso sehr auch als Beziehung des Einzelnen auf das Allgemeine, so wird die wahre Religiosität auch eine sittliche. Beides ist bei Plato der Fall. Es ist nicht nöthig, einzelne Stellen zum Beweis für das religiöse Moment anzuführen, da der Gesammtinhalt unseres Gesprächs Beweis hiefür ist. Die Verbindung nun des Ethischen mit dem Religiösen gibt beidem die wahre Richtung und bewahrt beides vor Ausschreitungen. Plato ist gleichweit entfernt von der ermüdenden und quälenden Strenge eines bloßen Moralpredigers, wie von der Herzlosigkeit todter Orthodoxie. Er ist weder bloßer Dialektiker noch bloßer Popularphi-

losoph, wie er weder Pietist noch Weltmensch ist. Man wird nicht behaupten können, daß er eine ungesunde, mystische, schwärmerische Moral lehrt — wenn man alle seine Aeußerungen, wenn man die Hauptgedanken seiner Schriften zusammenhält. Man wird auch nicht behaupten können, daß seine Religiosität eine abenteuerliche, phantastische, noch daß sie eine leere und hohle sei. Er ist weder blinder Schwärmer, noch seichter Rationalist. Er verkennt nicht die Macht des Bösen, er verzweifelt aber auch nicht an der Möglichkeit, es zu besiegen. Er erkennt hiezu die Fähigkeit des Menschen an, aber nicht ohne eine entgegenkommende übersinnliche Kraft, die der Ideen. Das Mittel dieser Erlösung und Befreiung ist ihm die Philosophie, aber nicht die bloße Schulphilosophie, sondern mehr noch die bewundernde Hingabe, die sich vertiefende Betrachtung, der Aufschwung zu den Ideen, eine religiöse That des Menschen, dem Glauben vergleichbar. Dieses alles soll wahrlich kein Versuch sein, dem Plato eine fast völlig christliche Lebensanschauung, unterzulegen, wie man das hie und da gethan hat, wovon wir weit entfernt sind; aber eine große Verwandtschaft muß allerdings vorhanden sein, — wie wäre sie auch sonst so oft behauptet worden?, und sie bietet sich auch aller Orten dar. Daß Plato hinter der christlichen Anschauung in hundert Dingen zurückbleibt, namentlich darin, daß er kein andres Mittel zur Beseligung, ja auch nur zur Besserung der Menschen kennt, als die Philosophie, welche, wie freilich auch der Glaube, nicht Jedermanns Ding ist, ist wahr; dadurch erhält seine Anschauung etwas Aristokratisches; — dafür kann aber über die Reinheit und Tiefe seiner ethischen Gedanken kein Zweifel sein, und er hat dieselben mit größerer Stärke und zugleich mit größerer Freiheit und Allseitigkeit ausgesprochen als viele Schriftsteller der christlichen Zeit, weshalb denn seine Schriften nach

ihrem religiös ethischen Charakter denen der meisten großen Schriftsteller aller nachfolgenden Jahrhunderte bis auf die Gegenwart weit vorzuziehen sind. Unter den religiösen Schriftstellern haben die meisten einen bei weitem zu engen Gesichtskreis, um mit ihm verglichen zu werden. Unter unsern Dichtern sind fast alle und größten ihm nicht an die Seite zu stellen (man denke an Lessing, Wieland, Goethe), höchstens Schiller darf mit ihm verglichen werden. Unter den Philosophen wird er weder von Kant noch von Hegel, und von Fichte und Schelling kaum vollkommen erreicht. So zeigt sich, daß auch in dieser Hinsicht, nämlich hinsichtlich des religiös ethischen Charakters seiner Schriften, Plato bis auf den heutigen Tag fast einzig dasteht.

Daß dieser religiös ethische Charakter der platonischen Philosophie überhaupt und insonderheit unsres Gesprächs kein von außen aufgetragner ist, versteht sich von selbst. Ebendarum ist diese Eigenthümlichkeit der platonischen Philosophie so bedeutungsvoll, weil sie nicht wie erbauliche Betrachtungen dem philosophischen Inhalt nur angehängt, sondern mit dem Innersten dieser Philosophie verwachsen aus ihren Principien stammt. Eine Philosophie, welche das Wahre nicht in der Materie, sondern nur in der Idee erkennt, welche allein in dem Göttlichen das Reale sieht, muß religiös, und eine Philosophie, welche die Menschenseele als frei, der Materie präexistirend und über sie herrschend erkennt, muß sitttlich sein. Ja es dürfen diese Bestimmungen nach ihr überhaupt nicht getrennt werden, nur Philosophie ist wahre Religiosität und Sittlichkeit, und nur mit Religiosität ist wahre Philosophie und Sittlichkeit, und wiederum nur mit der wahren Sittlichkeit ist Religiosität und Philosophie möglich.

Indessen man könnte fragen, ob denn dieser gerühmte Vorzug Plato's, durch welchen er sich selbst vor den größten Schriftstellern der neueren Zeit auszeichnet, nicht den meisten Schriften der alten, namentlich der griechischen Literatur eigen sei. Es ist doch z. B. unbezweifelt, daß die Tragödien des Sophokles ebenfalls einen religiös ethischen Charakter an sich tragen. Hat nun Plato noch etwas vor diesem und Anderen voraus? Es würde eine im höchsten Grad lehrreiche und fruchtbare Arbeit sein, zu untersuchen, wie sich die Ethik (und Religiosität) Plato's von der in den andern Werken der griechischen Literatur bis auf ihn ausgesprochnen Ethik unterscheidet. Da eine derartige Untersuchung hier nicht geführt werden kann, so beschränken wir uns auf einige Andeutungen. Wir dürfen als Hauptvertreter der griechischen Literatur vor Plato ansehen vor Allen Homer, unter den Lyrikern Pindar, unter den Tragikern Sophokles. Es kann auch da nicht davon die Rede sein, nur irgendwie die Ethik Homers oder Pindars darzustellen, nur beispielsweise sei auf sie hingewiesen. Von Homer nun ist bekannt, wie er einerseits alle Vorzüge, alle großen Thaten seiner Helden den Göttern zuschreibt, andrerseits doch wieder die Helden selbst um dieser ihrer Tugend und um dieser ihrer Thaten willen preist. Es läßt sich dieses an seinen beiden Haupthelden, Achilles und Odysseus, leicht nachweisen. Die Tapferkeit des Einen und die Treue des Andern nebst allen andern ihrer Tugenden sind nur Geschenke der Götter, und doch sind sie (die Helden) es selbst, denen dieselben eigen sind. Daß sie Lieblinge der Götter sind, ist einerseits allerdings erst Folge ihrer herrlichen Tugenden, aber diese Tugenden selbst sind ja nur eine Gabe der Götter. Diesen Widerspruch wird man nicht leugnen, nie bei Homer wegdeuten oder versöhnen können. Aber er selbst fühlt diesen Widerspruch nicht, er macht

sich darüber keine Bedenken, ja für ihn in seinem kindlichen Glauben gibt es diesen Widerspruch gar nicht, er freut sich der Herrlichkeit seiner Helden und des Waltens der Götter, ohne zu fragen, wie sich beides mit einander verträgt. Der Mensch ist ihm lediglich durch die Götter bestimmt, aber es fällt ihm dabei doch nicht ein, Verdienst oder Schuld des Menschen zu leugnen, er sieht mit seinem kindlich klaren Auge beides ganz richtig, aber er denkt nicht daran, daß hierin ein Widerspruch sein kann. Somit ist Homer's Anschauung ebenso ethisch als religiös, aber religiös nur, sofern er eine Wirkung der Götter auf den Menschen annimmt, ethisch nur, sofern es für ihn überhaupt eine Tugend gibt. Aber weil er die Freiheit des Einzelnen nicht erkennt, so kommt er dazu, den Ursprung des Bösen ebendahin zu verlegen, woher ihm das Gute kommt, in den Willen der Götter. Und dies ist der Mangel in seiner Weltanschauung, der übrigens für ihn bei seiner kindlichen Frömmigkeit doch wiederum alle Gefahr verliert.

Eine ganz andere religiös ethische Anschauung treffen wir bei Pindar, welche wohl durch sein bekanntes Wort bezeichnet werden kann: die Götter geben nichts ohne Schweiß. Es sind die Götter, die Alles bestimmen, auch das Herrlichste und Größte ist nur eine Gabe der Götter; hierin ist seine Anschauung tief religiös; aber sie geben auch nichts ohne Schweiß, die Gabe der Götter muß vom Menschen selbst errungen werden, hierin liegt das Ethische seiner Anschauung. Aber die Götter geben doch nicht Jedem die gleiche Fähigkeit, und ohne besondre Gunst und Gaben der Götter ist alles menschliche Streben vergeblich. Daß dies Pindar's Anschauung ist, dafür sprechen Stellen wie diese: Pyth. 11, 50: *θεόθεν ἐραίμαν καλῶν* und Olymp. 9, 100: *τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν· πολλοὶ δὲ διδακταῖς ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος ὤρουσαν ἑλέσθαι. Ἄνευθε*

θεῶν σεσιγαμένον οὐ σκαιότερον χρῆμ' ἕκαστον (Alles von der Natur, durch Gabe, Kommende ist das Vorzüglichste. Viele haben durch selbsterlernte Tugenden Ruhm erlangen wollen. Aber von jeder That, ohne die Götter unternommen, ist es besser (οὐ σκατότερον), man verschweigt sie). Wir erkennen also bei Pindar schon einen bedeutenden Fortschritt über Homer hinaus, indem er die Tugend mit Bestimmtheit für die eigne That des Menschen erklärt; aber da ohne die Götter alles menschliche Streben vergeblich ist und die Götter ihre Gaben nicht im gleichen Maß verleihen, so fehlt ihm doch die Versöhnung, ja wir haben den Widerspruch noch vergrößert.

Bei Sophokles tritt uns gleichfalls eine ebenso religiöse als ethische Anschauung entgegen. Antigone und Oedipus zeigen die Wirkung eines unverdienten Schicksals und kämpfen gegen ihr Geschick. Aber wenn beide zuletzt auch als Sieger untergehen und damit die Macht der Tugend und Frömmigkeit beweisen, welche von der Gewalt des Unheils nicht erschüttert wird, so wird ihr Schicksal doch als ein Unglück empfunden. An beiden zeigt sich nicht blos die Gewalt des Schicksals, sondern ebensosehr die sittliche Macht des mit dem Schicksal ringenden Geistes, aber sie sind doch vom Schicksal geschlagen, sie sind doch unglücklich, wenn auch immerhin Helden, und die unverhältnißmäßige Härte und Bitterkeit ihres Schicksals wird nur gemildert durch ihren heldenmüthigen Kampf, nicht erklärt, nicht aufgehoben.

Plato zeigt, daß der Mensch allerdings von einem Höheren abhängig ist und sich abhängig fühlen soll, nur nicht von einem blinden Fatum oder einer vernunftlosen Naturmacht, sondern von der Macht der Ideen, daß er sich aber ebensosehr auch selbst bestimmen kann, wie er bestimmt wird, und daß diese seine freie Selbstbestimmung nichts Vergebliches ist, daß Unglück und Tod

eben kein Unglück für ihn ist, daß somit ein Widerspruch, wie er sich noch bei Sophokles findet, für ihn gar nicht vorhanden ist. Seine Ethik ist religiös, weil die Selbstbestimmung des Menschen zum Guten nicht ein Kampf gegen die Götter, sondern nur Erfüllung der ihm von ihnen zugetheilten Aufgabe ist, weil des Menschen Thun ebensosehr Wirkung göttlicher Kraft, der Ideen, als eigne That ist, und seine Religiosität ist ethisch, weil sein Glaube an das Walten der Götter nicht ein Glaube an eine seinen Zwecken entgegenstehende Gewalt, sondern an eine ihm günstige Macht ist, und weil die Macht der Götter für ihn nicht magisch wirkt, sondern nur im Zusammenhang mit dem eignen Thun des Menschen. Ob Plato die Versöhnung auf die rechte vollkommen befriedigende Art vollzogen hat, ist eine andre Frage, aber vollzogen ist sie für ihn, die Freiheit des Einzelnen steht für ihn nicht mehr im Widerspruch mit der Wirkung des Göttlichen, er hat durchgeschaut „in das vollkommne Gesetz der Freiheit."

Religion, Sittlichkeit, Philosophie sind für Plato Eins, keine ohne die andre. Es gibt kein Wissen außer ein von der Anerkennung der Realität des Uebersinnlichen ausgehendes, auf der freien Selbstentscheidung des Menschen beruhendes, somit bilden Religion und Sittlichkeit die Voraussetzung des Wissens. Aber ebenso ist alles Handeln noch kein im höchsten Sinn sittliches, wenn es nur geschieht zu äußeren Zwecken, nicht mit Vernunft und nach Ideen. Also sei tugendhaft, nur so kommst du zur Erkenntnis! Denn nur der Reine wird das Reine erfassen; und strebe nach Erkenntnis, philosophire! denn nur so wirst du wahrhaft tugendhaft sein! so denkt sich Plato Philosophie und Sittlichkeit als wesentlich Eins, zusammengefaßt in der Erkenntnis des über allem Wechsel der Erscheinung ewig sich selbst gleichen und wahrhaft Seienden, der Idee, d. h. in der

Religion, durch welche für ihn alle Wissenschaft und Sittlichkeit bedingt ist. Eine Philosophie, die so in ihrem innersten Wesen ethisch und religiös zugleich ist, gewährt nicht blos ein historisches Interesse, sondern ist von einer bleibenden allgemeinen Bedeutung. Dieser religiös ethische Charakter der platonischen Philosophie läßt vor Allem zu ihrem Inhalt Vertrauen fassen. Denn, wenn irgendwo, so gilt für die Philosophie das Wort: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Man kann unbedingt behaupten: je ethischer ein philosophisches System ist, desto mehr Wahrheit kommt ihm zu. Dies ist keineswegs ein Schluß der Wahrscheinlichkeit. Wie ein Gottesbegriff, je höher, je umfassender, je inhaltsvoller er ist, desto wahrer ist, da man von vornherein annehmen muß, daß das Wesen Gottes lebendigster, reichster, durch keine Spekulation zu erschöpfender Inhalt ist, so kann man auch sagen, daß der ethische Gehalt einer Philosophie der Maßstab ist für ihren Wahrheitsgehalt im Ganzen, da die Zweckmäßigkeit der Welt offenbar eine so hohe sein muß, daß sie durch keine Spekulation überholt werden kann. Insofern dient also der religiös ethische Charakter der platonischen Philosophie ihrem Inhalt selbst zur Bestätigung. Was aber wichtiger ist, grade dadurch wirkt die Beschäftigung mit der platonischen Philosophie so überaus anregend, befruchtend. Denn das Streben nach Erkenntnis ist nach Plato nicht etwa eine Liebhaberei, ein Spiel oder eine Nebenbeschäftigung einzelner, besonders begabter Menschen, sondern Pflicht eines Jeden, und zwar die höchste Pflicht; die Wahrheit zu erkennen, wie immer — ob dialektisch oder durch andre Betrachtung (Reflexion, Kontemplation) — ist höchste Lebensaufgabe, alles Andere ist eitel und nichtig; ja alles andre Wissen und Handeln ist nur dann ein wahres, zum Ziel führendes, wenn es von dem absolut Wahren und Seienden, von der Idee, ausgeht. Das Streben

nach Erkenntnis ist selbst eine sittliche That, und wiederum jede That ist nur dann wahrhaft sittlich, wenn sie aus der Erkenntnis der Idee hervorgegangen ist.

Es wird demnach einleuchten, welchen Nutzen die Beschäftigung mit der platonischen Philosophie gewähren muß. Denn das Sittliche und Religiöse in ihr besteht nicht blos in einigen religiösen oder moralischen Sentenzen, in hie und da gelegentlich ausgesprochnen schönen Gedanken, sondern in ihrem innersten Kern. In keinem Gespräch aber tritt dieser Charakter mehr hervor als im Phaedon, worin Alles, was in früheren Gesprächen schon über den Zusammenhang des Wissens mit der Tugend gesagt war, zusammengefaßt, vollendet, bestätigt wird. Ebendarin liegt auch die pädagogische Bedeutung des Gesprächs. Es würde nicht nöthig sein, für diese auch nur ein Wort zu sagen, wenn nicht in neuerer Zeit ein gelehrter Kenner der platonischen Philosophie, Deuschle, dessen Stimme wahrscheinlich grade bei Schulmännern viel Gewicht haben wird, sich entschieden gegen die Lektüre des Phaedon auf unsern Gymnasien ausgesprochen hätte. Seine Gründe sind alle hergenommen von der Schwierigkeit des Gegenstandes. Der Phaedon setze schon viel zu viel Bekanntschaft mit der platonischen Philosophie, ja mit der griechischen Philosophie überhaupt voraus, enthalte zuviel subtile Untersuchungen, fordere auch die Kritik heraus, kurz bei einer gründlichen Erklärung seien alle die Schwierigkeiten gar nicht so zu bewältigen, daß es zu einem reinen Genuß kommen könne. Allein was für das Auge des gelehrten Forschers eine Schwierigkeit ist, ist es nicht auch immer für das des gebildeten Laien, auch nicht für das des Schülers. Denn die gelehrte Forschung hat leider gar häufig die Wirkung, einen Gegenstand schwieriger zu machen, als er zuvor war. Und im Hinblick auf jene mag denn auch die Ansicht von der unüber-

windlichen Schwierigkeit dieser Lektüre für den Gymnasialunterricht entstanden sein. Aber wenn schon überhaupt Plato fast alle seine Gespräche so geschrieben hat, daß man bei einem jeden anfangen kann zu lesen, ohne das Vorhergehende kennen zu müssen, wenn er überhaupt so wenige so zu sagen technische Kenntnisse bei seinen Lesern voraussetzt, und so denn auch in dem geschichtlicheu Rückblick zur Begründung der Ideenlehre, z. B. über Anaxagoras soviel sagt, daß dies hinreichend ist für den Leser, um dieses Stück zu verstehen, zu welchem der Lehrer überdies kaum viel mehr wird sagen können, als was im Plato selbst steht, so sollte man denken, daß eine so große Gelehrsamkeit zum Verständnis dieses Gesprächs nicht nothwendig wäre. Und wenn doch, so läßt sich ja leicht und mit wenigen Worten soviel bemerken, als durchaus erforderlich ist. Der Gedankengang ist nicht schwieriger als in manchen andern Platonischen Werken; zu verstehen aber, was seine Absicht sei, hat Plato seinen Lesern nicht so überaus schwer gemacht, da er eigentlich nie ein Kunstwort gebraucht, dessen Verständnis er ohne Weiteres voraussetzt, und auch im Phaedon wiederum erklärt, was er unter den Ideen verstanden wissen wolle, nämlich **αὐτὸ τὸ καλὸν, τὸ δίκαιον** etc. Daß dies für Plato keine Abstraktionen sind, daß sie (die Ideen) vielmehr eben das Reale sind, dies sagt Plato selbst und dies kann auch der Lehrer immer wieder in Erinnerung bringen. Was die Kritik anlangt, zu welcher die Platonischen Beweise herausfordern sollen, so braucht dieselbe weder ganz umgangen, noch zu weit getrieben zu werden; man kann bei Plato stehen bleiben, ohne, was auch Deuschle tadelt, allzuviel auf die neuere Philosophie hinzuweisen, zumal da man aus ihr für das Verständnis kaum einen sonderlichen Nutzen schöpfen wird. Aber es wird ja genug sein, zu zeigen, daß Plato, wenn er auch nicht

Alles geleistet hat, doch weit entfernt ist nichts geleistet zu haben; ja gesetzt, er habe gar nichts streng bewiesen, so ist es immerhin bedeutsam genug, mit welcher Entschiedenheit Plato die Freiheit der Seele, ihre Superiorität gegenüber dem Leib und damit ihr ewiges Sein ausgesprochen hat. In diesem Sinne Jünglingen, die mit einem Theil der größten Werke der alten Literatur bekannt sind, auch wenn sie sonst von Plato noch gar nichts gelesen haben sollten, dieses Gespräch zu erklären, wird wohl keine unlösbare Aufgabe sein. Man wird aber auch nicht sagen können, daß dies ungenügend sei, daß damit den Schülern zu wenig geboten werde. Bei alledem ist jedoch blos auf die schwierigsten Theile des Gesprächs Rücksicht genommen worden. Blickt man allein auf diese, so möchte man etwa ein anderes Gespräch für den Gymnasialunterricht vorziehen. Allein wir müssen doch außer den Schwierigkeiten noch eine andre Eigenthümlichkeit bedenken, die hier billig in erster Reihe in Betracht kommen muß, das ist der sittliche Eindruck, durch den sich unser Gespräch — man kann sogar sagen — noch vor allen andern Gesprächen Plato's auszeichnet. Und wenn es nur um dieses Eindrucks willen wäre, von dem gewis Jeder zu sagen weiß, der den Phaedon nur einmal gelesen hat, so würde schon durch diesen die bei der Erklärung des ganzen Gesprächs aufgewendete Mühe hinreichend belohnt sein. Denn dieser Eindruck kann durch nichts Andres ersetzt werden, nicht einmal durch die Lektüre einer Tragödie; und wenn man schon den Grundsatz hat, daß kein Schüler das Gymnasium verlassen soll, ohne wenigstens eine Tragödie des Sophokles gelesen zu haben, so dürfte man dies gewis auch mit Recht für den Phaedon fordern. Da wir nun heutiges Tags die Nichtphilologen nicht auf die Universität vertrösten dürfen, jedenfalls aber wünschen müssen, daß der Phaedon gelesen werde

von Jedem, der überhaupt den Plato kennen lernt, da auch die Erklärung dieses Gesprächs keine unüberwindlichen Schwierigkeiten haben wird, wenn man keine gelehrte Behandlung beabsichtigt, so wird kein Grund vorhanden sein, welcher die Ausschließung des Phaedon vom Gymnasialunterricht unerbittlich forderte, viele Gründe dagegen, welche grade diese Lektüre als höchst wünschenswerth erscheinen lassen. Hiemit genug von dieser Nebenfrage, auf welche uns das Thema dieser unsrer letzten Betrachtung geführt hat.

Und nun genug überhaupt des Erklärens und Beurtheilens, denn auch dieses hat seine Grenze. Gleichwie wir vor einem Gemälde stehend uns ärgern, wenn ein lästiger Cicerone uns zu Tode predigt, so geht es uns auch bei der Lektüre eines alten Schriftstellers. Die Erklärung ist nothwendig, aber nur als Uebergang. Die freie, von jeder fremden Erklärung unabhängige Betrachtung muß den Anfang machen; dann mag die Erklärung eines Andern zu Hülfe genommen werden; zuletzt folge aber wieder die freie Betrachtung und Bewunderung, — ganz entsprechend dem eignen Gang Plato's, wornach er von der Anschauung zum Begriff, von diesem aber wieder zur Anschauung übergeht. Denn der Begriff ist immer nur Form; das Innere, das lebendige wesentliche Sein kann nur angeschaut werden.

Berichtigungen

von Schreib- und Druckfehlern wären manche anzubringen, doch bieten sich fast alle dem Leser von selbst dar. Der schlimmste und wahrhaft sinnstörende Fehler steht S. 116. (Z. 7. v. o.), wo vor *Πηνελόπης* nicht ausgelassen ist.

Wenn S. 17. geschrieben ist: der Blick in das Gemach wird geöffnet (st. das Gemach unsrem Blick), S. 137. ein überflüssiges „aber" stehen geblieben, und S. 220. „Trifolium" (wofür vielleicht passender Trias), so liegt an diesen Dingen nicht viel. Zu bemerken ist aber, daß S. 74. Z. 12. nach „aus" hineinzusetzen ist: einem, S. 157. Z. 7. kein ? sondern . (Punkt), S. 170. Z. 5. nach Zwei ein Komma zu setzen, S. 238. Z. 6. Anwesenheit (nicht Abw.) zu lesen, S. 221. Z. 3. „nur" zu streichen ist, S. 243. mythisch relig. (nicht mystisch) zu lesen. Wenn man sonst einmal liest: Kabes st. Kebes, Sulemihl st. Susemihl, Epikuraeer st. Epikureer, *ἀλήδεια*, *τούτον*, *τοῦς*, *ζύλον*, *εἰωθεί*, *τεθναναί*, *ἀσφαλίσατον* u. A., so sieht dies freilich sehr unangenehm aus, und wenn hie und da eine Unebenheit in der Orthographie vorkommt, wie „wol" neben „wohl", „alles" neben „Alles", zuweilen ein Komma zu viel oder zu wenig, so ist auch dieses nicht in der Ordnung, doch darf wohl die Aufzählung dieser Kleinigkeiten, die Jeder leicht berichtigt und wobei sich Niemand aufhält, unterbleiben.

Bischoff, Albert

Platos Phaedon

Erlangen 1866